بتایا گیا ہے، آخر میں تفسیر کے بعض قدیم و جدید اصول و نظریات پر تبصرہ و تنقید اور ان اصول تفسیر کا ذکر ہے، جو مصنف کے نزدیک صحیح اور عقل و نقل کے مطابق ہیں، قرآن مجید کے طلبہ کو اس کتاب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہئے،

صد رنگ، مرتبین جناب ریاض گوالیاری و قمر الزماں مبارکپوری صاحبان تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۱۷۶ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۵ روپیہ

پتہ جعفر لائبریری، پوسٹ مبارکپور، ضلع اعظم گڈھ،

اعظم گڈھ کے مشہور قصبہ مبارکپور کے چند پرجوش اور باہمت نوجوانوں نے "جعفر لائبریری" قائم کرکے اس کی جانب سے یہ کتاب شائع کی ہے، اس میں دور حاضر کے تقریباً سوا سو شعراء کی ایک ایک غزلیں شامل ہیں، نوجوان اور ترقی پسند شعراء کے ساتھ، مسلم پختہ فن اور بعض قدیم رنگ سخن کے نمایندوں کا کلام بھی دیا گیا ہے، اور چند مشہور گمنام شعراء بھی شریک کیے گئے ہیں، اس اعتبار سے یہ واقعی اسم بامسمیٰ ہے، ہر شاعر کا تعارف اور اسکے کلام کی خصوصیات کا بھی مختصر ذکر ہے، مگر اس انتخاب میں کچھ غیر معروف اور نو مشق شعراء کا کلام بھی آگیا ہے، اور جب کہ بعض معروف اور کہنہ مشق شعراء نظر انداز ہو گئے ہیں، اس سے قطع نظر یہ ادبی پیشکش حوصلہ افزائی کی مستحق ہے،

عربی پر ویشکا، مرتبہ حافظ فضل الرحمٰن صاحب بزمی، تقطیع خورد، کاغذ کتابت اچھی، صفحات ۴۸، ناشر کارخانہ دار البعث مئو ناتھ بھنجن اعظم گڈھ،

یہ اس سٹ کا پہلا حصہ ہے، جو ہندی کے ذریعہ عربی سکھانے کے لئے لائق مرتب تیار کر رہے ہیں، اس میں حروف و حرکات کی شناخت اور انکی مشق کرائی گئی ہے، امید ہے کہ نو آموزوں کو عربی سکھانے کے لئے یہ مفید ثابت ہوگی، "ض"

جلد ۱۱۳ ماہ ذی قعدہ ۱۳۹۳ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۷۳ء عدد ۶

مضامین

شذرات

جامعہ ملیہ کے نئے وائس چانسلر ڈاکٹر مسعود حسین خاں مقرر ہوئے ہیں، انکا انتخاب ہر حیثیت سے نہایت موزوں و مناسب ہے، وہ پرانے جامعی ہیں اور اپنی علمی قابلیت اور تعلیمی تجربے، سلامت روی، خیالات کے اعتدال و توازن اور شرافت و معقولیت ہر لحاظ سے اس کے مستحق ہیں، وراثت کے اعتبار سے بھی ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم کی جانشینی کا سب سے زیادہ حق انہی کو ہے،

جامعہ کے قیام کا مقصد حکومت کے اثر سے آزاد، ایسی تعلیم تھا جو ملک و ملت دونوں کے تقاضوں کی جامع ہو اور اس کے تعلیم یافتہ صحیح اسلامیت اور سچی قوم پروری کا نمونہ ہوں، لیکن آزادی کے بعد وہ اس مقصد سے ہٹ گئی تھی اور دوسری سرکاری تعلیم گاہوں کی طرح ایک تعلیم گاہ اور اس دور کی مختلف ازموں کا گڑھ بن گئی تھی، خود دلی میں جامعہ سے بڑی یونیورسٹیاں بلکہ اس سے بڑے پوسٹ گریجویٹ کالج موجود ہیں، اس کا جو کچھ امتیاز تھا وہ اس کی خصوصیات اور مقاصد کی بنا پر تھا، اور آج بھی اس کی امتیازی حیثیت ان ہی سے قائم رہ سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں ایک واقعہ کا ذکر بے موقع نہ ہوگا، ایک زمانہ میں جامعہ سخت مالی مشکلات میں مبتلا ہو گیا تھا کسی ہندو لیڈر نے کہا کہ اگر جامعہ سے اسلامیہ کا لفظ نکال دیا جائے تو اسکے لیے

سرمایہ فراہم ہو سکتا ہے، گاندھی جی نے اسکی سخت مخالفت کی اور کہا کہ جامعہ کو اسکی اسلامی خصوصیات کے ساتھ قائم رہنا چاہیے، تاکہ اگر کوئی غیر مسلم اسلام کو سمجھنا اور اس کا مطالعہ کرنا چاہے تو جامعہ میں کر سکے، کاش اہلِ جامعہ گاندھی جی کے اس نقطۂ نظر ہی پر عمل کریں۔

ہم کو خوشی ہے کہ ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے عزم ظاہر کیا ہے کہ وہ جامعہ کے "بنیادی مقاصد کو فراموش نہ کریں گے اور ماضی سے اس کا رشتہ استوار رکھیں گے اور اسکی کوشش کرینگے کہ اسکے وجود میں وہ شرر باقی رہے جس نے اس ادارہ کو جنم دیا تھا، اور جس کے خاطر ہمارے بزرگوں اور استادوں نے اپنی زندگیاں وقف کی تھیں"، ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکو اس عزم میں کامیاب فرمائے، یہ انکا بڑا کارنامہ ہوگا۔

دار المصنفین کے کتب خانہ کی عمارت کو بنے ہوئے ۴۵ سال ہو گئے، اس لیے اب یہ عمارت بالکل ناکافی تھی اور عرصہ سے اس میں اضافہ کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی مگر تعمیر کے سامان کے غیر معمولی گرانی اور دار المصنفین کی مالی حالت اس کی اجازت نہ دیتی تھی، گذشتہ سال جب جناب اکبر علی خاں صاحب گورنر اتر پردیش دار المصنفین تشریف لائے تو اس کی ضروریات معلوم کر کے کتب خانہ کی عمارت کی توسیع اور قلمی نسخوں کی حفاظت کے لیے اتر پردیش کی حکومت سے ایک لاکھ کی رقم دلائی، اس سے عمارت کے دونوں بازوؤں پر دو بڑے وسیع کمرے بلکہ ہال زیر تعمیر ہیں، اس سے عمارت میں بڑی وسعت پیدا ہو جائے گی، اور اسکے حسن میں بھی اضافہ ہوگا، باقی رقم قلمی نسخوں کے تحفظ کے وسائل میں صرف ہوگی،

ناظرین معارف کو معلوم ہوگا کہ دار المصنفین کا قیام ریاست حیدر آباد کی امداد سے عمل میں آیا تھا، اور جب تک ریاست قائم رہی پانسو ماہوار اس کو ملتے رہے، جو اس زمانہ کے اعتبار سے خاصی رقم تھی، ریاست

کے خاتمہ کے بعد یہ امداد بند ہوگئی، ادھر چند سال سے نظام ٹرسٹ نے پانسو ماہوار مقرر کر دیئے تھے مگر وہ مستقل نہیں ہیں، دو دو سال کی توسیع ہوتی رہتی ہے، اس لیے دار المصنفین نے ٹرسٹ سے درخواست کی تھی کہ وہ اتنی رقم یکمشت دیدے جس سے آمدنی کا کوئی مستقل ذریعہ پیدا کر لیا جائے، چنانچہ گذشتہ مہینہ جناب محامد علی صاحب عباسی آئی، اے، ایس نظام ٹرسٹ کی طرف سے دار المصنفین کے معائنہ کے لیے تشریف لائے تھے، اور اسکے مختلف شعبوں اور بجٹ وحسابات وغیرہ کا معائنہ کر کے مطمئن ومسرور واپس تشریف لے گئے۔

افسوس ہو کہ سلام مچھلی شہری بھی چل بسے، وہ ممتاز ترقی پسند شاعر تھے، اعظم گڈھ اور دار المصنفین سے ان کے تعلقات بہت پرانے تھے، جسکا انھوں نے ہمیشہ لحاظ رکھا، کئی مہینے ہوئے خبر ملی تھی کہ انھوں نے شراب سے توبہ کر لی ہے، اس خبر سے قدرۃً خوشی ہوئی، اتفاق سے اسی زمانہ میں انھوں نے جدید طرز میں ایک نعت لکھکر معارف میں اشاعت کیلئے بھیجی، میں نے انکو توبہ پر مبارکباد دی اور لکھا کہ نعت کیلئے پرانا طرز ہی مناسب ہے، انھوں نے جواب میں لکھا کہ انھوں نے شراب سے توبہ کر لی ہے اور دعا فرمائیے کہ خدا استقامت عطا فرمائے اور اپنے موروثی مذہبی اثرات کا بھی حوالہ دیا، اور دوسری نعت لکھکر بھیجنے کا وعدہ کیا، مگر ابھی اسکے ایفا کی نوبت نہ آئی تھی کہ انکا وقت پورا ہوگیا، شراب نے ہمارے بہت سے ہونہار شعراء کو تباہ کیا ہے، شکر ہو کہ سلام اس سے تائب ہو گئے تھے، جو انکی عاقبت کے لیے فال نیک ہو، اللہ تعالیٰ انکی توبہ قبول اور انکی مغفرت فرمائے۔

اس سال سعودی حکومت نے مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی، مولانا عبد السلام صاحب قدوائی ندوی اور راقم الحروف کو حج کی دعوت دی ہے، جس وقت یہ پرچہ ناظرین کے ہاتھوں میں پہنچے گا، راقم روانہ ہو چکا ہوگا، ناظرین معارف دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ حج قبول فرمائے، اور بخیریت واپس لائے، اب انشاء اللہ فروری میں ملاقات ہوگی۔

مقالات

مُلّا محمود جونپوری

(ب) سوانح حیات کے دیگر مآخذ

از

جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم اے ایل ایل بی سابق رجسٹرار امتحانات عربی وفارسی اتر پردیش

(۳)

ساتویں صدی ہجری کے وسط میں محقق طوسی نے اس نظریہ کی تجدید کی اور افلاک ثمانیہ کی تجویز پیش کی، چنانچہ محقق کی کتاب "تجرید الکلام" کے شارح جدید ملا علی قوشجی نے لکھا ہے:-

"وجوز المصنف ان یکون الافلاک ثمانیۃ بان یستند الحرکۃ الیومیۃ الی مجموعہا لا الی فلک خاص وذلک بان یتعلق بہا نفس تحرکہا" (شرح تجرید بر حاشیہ شرح المواقف جلد ثانی صفحہ ۱۳۴)

مصنف نے تجویز پیش کی تھی کہ آسمان آٹھ مان لئے جائیں باینطور کہ حرکت یومیہ کو ان سب کے مجموعہ کیطرف منسوب کیا جائے نہ کہ کسی خاص مستقل فلک کیطرف اور یہ اس طور پر کہ خود اس کا تحرک اس سے متعلق ہو۔

محقق طوسی کے شاگرد رشید علامہ قطب الدین شیرازی نے اس "آٹھ" کو مزید کم کر کے "سات" کی تجویز پیش کی، چنانچہ انھوں نے اپنی مشہور کتاب "تحفہ شاہیہ" میں لکھا ہے:

"جب میں نے مصنف سے یہ تجویز سنی تو میں نے کہا تب تو سات آسمان بھی ہو سکتے ہیں باینطور کہ ثوابت اور دوائر بروج کو فلک زحل (ساتویں آسمان) کے محدب پر فرض کریں اور سات

آسمانوں کے مجموعہ کے ساتھ یہ قوت محرکہ متعلق ہو جو اسے حرکتِ اولیٰ کے ساتھ گردش دیتی ہو اور ایک اور قوت محرکہ ساتویں آسمان کے ساتھ متعلق ہو جو دوسری حرکت کے ساتھ اسے گردش دیتی ہو لیکن شرط یہ ہے کہ دوائر بروج حرکت سریعہ کے ساتھ (نہ کہ حرکتِ بطیہ کے ساتھ) حرکت کرتے ہوئے فرض کئے جائیں تاکہ اُن میں ثوابت ایک برج سے دوسرے برج میں منتقل ہوتے رہتے ہیں جیسا کہ واقع میں ہوتا ہے۔"

(قطب شیرازی فرماتے ہیں کہ محقق نے اس تجویز کو بہت زیادہ پسند کیا ہے اور بڑی تعریف کی!" (شرح تجرید صفحہ ۴۱۳ - ۴۱۴)

نویں صدی کے وسط میں قاضی زادہ رومی نے پھر افلاک ہشتگانہ کی تجویز کا اعادہ کیا:-

"ویمکن ان ینسب حرکۃ فلک الافلاک الی مجموع الثمانیۃ من حیث ہو مجموع بان یتعلق بہا نفس واحدۃ تحرکہا بہذا الحرکۃ فحینئذ لا حاجۃ الی التاسع" (شرح چغمینی ص ۲۲)

(اور ممکن ہے کہ فلک الافلاک کی (مزعومہ) حرکت کو (باقی) آٹھ آسمانوں کے مجموعہ کی طرف منسوب کیا جائے بایں طور کہ اس سے ایک نفس متعلق ہو جو اسے اس حرکت کے ساتھ گردش دیتا ہو، اس وقت نویں آسمان کی حاجت نہیں رہتی)

متاخرین میں امام الدین ریاضی قطب شیرازی کی تجویز کا امتحان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:-

"والاکتفاء بالسبع بفرض الکواکب فی ممثل زحل ودوائر البروج علی محدب ممثلہ علی ما ذکرہ العلامۃ فی التحفۃ ممکن" (التصریح صفحہ ۶)

اور سات آسمانوں پر اکتفا کرنا بھی ممکن ہے جیسا کہ علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں ذکر کیا ہے، بایں طور کہ کواکب ثابتہ کو زحل کے ممثل میں فرض کیا جائے اور دوائر البروج کو اس کے ممثل کی سطح محدب پر!"

لیکن اسلامی علم الہیئت کی اس دیرینہ روش کے برخلاف جو نوموسیؒ (تیسری صدی ہجری کا وسط) کے زمانہ سے لے کر امام الدین ریاضی (بارہویں صدی ہجری کا آغاز) کے عہد تک "تقلیل تعداد افلاک" کی تجویز پر مصر رہی تھی، ملا محمود جونپوری نے "تکثیر تعداد افلاک" کے احتمال پر زور دیا، شاید جمہور ماہرین علم الہیئت کی اس سنت دیرینہ کے خلاف انحراف کی تہ میں مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کے قدیم میلانات غیر شعوری طور پر کارفرما رہے ہوں، جو کثرت "عقول" کے درپے اثبات تھے، ہر فلک کے ساتھ ایک "عقل" وابستہ ہے، لہذا جتنی "عقول" ہونگی، ان سے ایک کم تعداد افلاک کلیہ کی ہوگی اور جتنے افلاک ہونگے، ان سے ایک زیادہ تعداد "عقول" کی ہوگی،

مگر کواکب سیارہ کے افلاک کلیہ میں تکثیر کی گنجائش نہیں تھی، ہر سیارہ ایک فلک میں جڑا ہوا ہے، فلک اطلس میں بھی کوئی تکثیر کی گنجائش نہیں ہے، وہ مفرد اور بسیط ہے، اگر گنجائش ہے تو فلک البروج (فلک ثامن) میں ہے، ہوسکتا ہے کہ کواکب ثابتہ میں سے ہر ستارا ایک مستقل فلک میں مرکوز ہو اور چونکہ ثوابت مرصودہ کی تعداد ایک ہزار بائیس یا ایک ہزار پچیس ہے، اس لئے افلاک کلیہ کی تعداد ایک ہزار تیس یا اس سے زائد ہو سکتی ہے، یا کئی کئی کواکب ثابتہ ایک آسمان میں جڑے ہوئے ہوں، اس طرح بھی ان کی تعداد میں معتد بہ کثرت کا احتمال ہے،

بہر حال ملا محمود جونپوریؒ نے تعداد افلاک میں تقلیل کی کوشش کی رسم دیرینہ کے علی الرغم اس میں تکثیر کے احتمال کو اجاگر کیا اور فرمایا:-

"والاکتفاء بفلک واحد للثوابت انما ہو قناعۃ منہم علی ما لابد منہ فی انتظام الامر و احجام عن اثبات الفضل، لا جزم بنفی الکثرۃ فیحتمل ان یکون للثوابت عدۃ

کواکب ثابتہ کے لئے ایک ہی فلک پر اکتفا کرنا یہ صرف حکماء سابقین کی (فلک واحد پر) قناعت کرنے کی بناء پر تھا جو کائنات کی حسن منظم نیز زیادتی سے بچنے کے لئے ناگزیر تھا۔

افلاک ابا بازا، کل کوکب فلک او
دون ذلک."

(شمس بازغہ صفحہ ۱۴۲)

اس کی وجہ فلک ثوابت میں کثرت افلاک نہ ہونے کے یقین پر مبنی نہیں تھی، بس اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ فلک ثوابت کے اندر بھی متعدد اور کثیر تعداد میں افلاک ہوں خواہ ہر ستارے کے لئے ایک مستقل فلک یا اس سے کم تعداد میں

دوسرا مسئلہ "ترتیب افلاک" کا تھا۔ اس سلسلے میں قاضی زادہ رومی نے فرمایا تھا:۔

"واما ترتیبها علی الوجه المذکور فلان المحرک للکل ینبغی ان یکون محیطاً به و...... وان بعض الثوابت منکسف بزحل المنکسف بالمشتری المنکسف بالمریخ المنکسف بالزهرة المنکسفة بعطارد والقمر کاسف للشمس. ولا شک ان فلک المنکسف فوق فلک الکاسف."

رہی ان کی ترتیب سابق میں مذکور انداز پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جسم فلکی جو جملہ افلاک کا محرک ہے اس کے مناسب حال یہی بات ہے کہ وہ سب پر محیط بھی ہو...... اور چونکہ بعض کواکب ستارہ زحل سے گہنا جاتے ہیں، زحل مشتری سے گہنا جاتا ہے، مشتری میں ستارہ مریخ سے گہن آجاتا ہے، مریخ ستارہ زہرہ سے منکسف ہو جاتا ہے اور چاند سورج کا کاسف ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر ایک فلک کا جڑا ہوا ستارہ دوسرے فلک (میں جڑے ہوئے) ستارہ کا کاسف ہو تو جس

فلک کا ستارہ گہنایا ہے وہ گہنانے والے ستارے کے فلک کے اوپر ہوگا۔

(شرح چغمینی صفحہ ۲۱۲)

لیکن یہ اصول آفتاب کی وضع متعین کرنے میں معاون نہیں ہو سکتا کہ آیا وہ فلک مریخ کے نیچے اور زہرہ سے اوپر ہے یا نہیں، کیونکہ آفتاب کا ان دونوں ستاروں کے ساتھ اقتران ہوتا ہے تو وہ اس کی تیز اشعہ کے تحت مضمحل ہو جاتے ہیں، لہذا ماہرین نے اس کے تیقن کے لئے دوسرے اختبارات وضع کئے، یہ نیا طریقہ "اختلاف المنظر" کا تھا، کیونکہ مریخ کا "اختلاف منظر" نہیں ہوتا، اس لئے ثابت ہوا کہ وہ آفتاب سے اوپر ہے،

مگر آفتاب کا عطارد و زہرہ سے اوپر ہونا اس طریقہ "اختلاف المنظر" سے متعین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اختلاف منظر آلہ ذات الشعبتین کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے، مگر جب یہ دونوں ستارے (عطارد و زہرہ) آلہ ذات الشعبتین کے قریب پہونچتے ہیں تو عام طور پر مرئی نہیں رہتے، اس لئے یہاں طریقہ "اختلاف المنظر" ناکام ہو جاتا ہے،

اس لئے مزید تحقیق "ابعاد و اجرام" کے اصولوں کی مدد سے کی گئی، ظاہر ہے جو جرم فلکی ہمارے قریب ہوگا، اس ستارے سے نیچے ہوگا جو ہم سے دور ہے، چونکہ آفتاب کا بعد زہرہ کے بعد سے اور موخر الذکر کا بعد عطارد کے بعد سے زیادہ ہے، اس لئے زہرہ آفتاب کے نیچے اور عطارد زہرہ کے نیچے ہوگا،

بہر حال قدماء (جن میں بطلیموس صاحب المجسطی خصوصیت سے قابل ذکر ہے) آفتاب کے عطارد و زہرہ سے اوپر ہونے کے قائل تھے، اگرچہ اس قائل ہونے میں تحقیق سے زیادہ خوش فہمی کی کارفرمائی تھی، کیونکہ آفتاب نیر اعظم ہے اس لئے یہ بار کے شمسہ (واسطۃ العقد) کی طرح نظام سیارات کے وسط میں ہونا چاہئے، تین سیارے قمر، عطارد اور زہرہ اس کے نیچے

اور تین سیارے مریخ، مشتری، اور زحل، اس کے اوپر لیکن بطلیموس نے علم الابعاد والاجرام کی مدد سے بھی اس کی تصدیق کرلی تھی،

متاخرین بھی اسی نظریے کے قائل تھے، چنانچہ قاضی زادہ رومی نے لکھا ہے:-

"ذہب بعض القدماء الی انہا فوقہا استحسانا لتوسط الشمس بین السیارات بمنزلۃ شمسۃ القلادۃ...... والیہ مال صاحب المجسطی وقد تاکد ہذا الرای عندہٗ لما رای بعد الشمس المعلوم بطریقۃ معلومۃ فی الابعاد والاجرام مناسبا لہذا و علیہ جمہور المتاخرین"

(شرح چغمینی صفحہ ۲۱۳)

بعض قدیم ماہرین علم الہیئت اس جانب گئے کہ وہ (آفتاب) ان دونوں (زہرہ و عطارد) سے اوپر ہے اس کی وجہ ان ماہرین کا آفتاب کو سیاروں کے بیچ و بیچ میں فرض کرنا تھا جیسے ہار کے اندر واسطۃ العقد بیچ میں ہوتا ہے..... اور اسی جانب (بطلیموس) مصنف کتاب المجسطی کا میلان ہے، بعد میں جب اس نے علم الابعاد والاجرام میں مذکورہ طریقوں سے آفتاب کی (اور اسی طرح زہرہ و عطارد کی) دوریاں دریافت کیں تو اس رائے کی مزید تائید حاصل ہوگئی۔ اور اسی ترتیب کے جمہور متاخرین ماہرین علم الہیئت قائل ہیں۔

اس "نظریۂ متوکلہ" کی تائید بعض ماہرین علم الہیئت (جن میں شیخ بو علی سینا بھی شامل ہے) کے اس مشاہدہ سے ہوئی کہ انھوں نے زہرہ کا اس طور پر مشاہدہ کیا گویا وہ آفتاب کے چہرے پر تل ہے[1]، اور ابن ماجہ اندلسی نے تو حسب روایت صاحب "نہایۃ الادراک" یہاں تک لکھا ہے،

[1] شرح چغمینی صفحہ ۲۲،

کہ میں ایک دن اپنے مکان کی چھت پر تھا، میں نے طلوع آفتاب کے وقت اس میں (آفتاب پر) دو تل جیسے پائے، پس میں نے زیج کی مدد سے زہرہ و عطارد کی تقویموں کا استخراج کیا اور انھیں تقویم آفتاب کے زمو یک پایا، اس سے میں نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ دونوں تل "زہرہ و عطارد تھے۔

(شرح چغمینی صفحہ ۲۳ حاشیہ ۵)

مگر رصدگاہ مراغہ کے بعض کارکن بقول

اے خورد و گیر سخن رجال و ہم رجال
ہم اگلے جانیوالوں کی تقلید کیوں کریں

خود کو اس "تقلید جمہور" کا گلے میں پٹہ ڈالنے پر راضی نہ کر سکے، چنانچہ صاحب "تحفۂ شاہیہ" (قطب الدین شیرازی) اور موید الدین عرضی نے یہ نظریہ پیش کیا کہ آفتاب زہرہ اور عطارد کے درمیان ہے یعنی زہرہ سے نیچے اور عطارد کے اوپر ہی نہیں[2] بلکہ انھوں نے عطارد کی بعید ترین دوری اور آفتاب کی قریب ترین دوری نکال کر یہ معلوم کیا کہ دونوں کے فرق میں سیارہ زہرہ کی تدویر بھی نہیں سما سکتی، اس کے ممثل کا تو کیا مذکور، اس لئے وہ اس حتمی نتیجے پر پہونچے کہ فلک الشمس کا فلک زہرہ کے اوپر ہونا ناممکن ہے[3]،

بلکہ بعض قدیم ہیئت دان تو یہاں تک کہتے تھے کہ فلک شمس فلک زہرہ اور فلک عطارد دونوں کے نیچے ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ دونوں اس کے کاسف ہو جایا کرتے[4]،

غالباً یہ سب قیل و قال اور مختلف کواکب کی باہمی فوقیت اور تحتیت دریافت کرنے کے گوناگوں طریقے فاضل جونپوری کے پیش نظر تھے مگر چونکہ فلسفہ کی کتاب میں ان جزئی تفصیلات کی گنجائش نہیں تھی، اس لئے انھوں نے "خیر الکلام ما قل و دل" کے مصداق اس پر حسب ذیل مبصرانہ تبصرہ فرمایا:-

[1] شرح چغمینی صفحہ ۲۲، [2] ایضاً ص ۲۳ حاشیہ ۱۱، [3] ایضاً ص ۲۳

. وتوسلوا الی معرفۃ نضدھا وترتیبھا بلحاظ
کسف بعضھا بعضاً وعدم اختلاف
المنظر فی بعض ووجودہ تقلۃ اوکثرۃ
فی بعض آخر الی غیر ذلک من الوجود"

(تمس بازغہ ص ۱۴۳)

اور ماہرین علم الہیئت کی سیارات سبع
کی اس تنظیم و ترتیب کی معرفت کی جانب
اس بات کے ذریعہ رسائی ہوئی کہ بعض
سیارے دوسرے سیاروں کے کاسف
ہوتے ہیں، بعض میں اختلاف المنظر
بالکل نہیں ہوتا بعض میں ہوتا ہے کسی میں
کم کسی میں بہت زیادہ، اور اسی طرح
کے دوسرے طریقے،

ہاں یہ ممکن ہے کہ اگر وہ رصدگاہ تعمیر کرانے میں کامیاب ہوجاتے ہوتو نہ صرف ان مروجہ طریقوں ہی کی تائید و اصلاح کرتے بلکہ شاید اس مسئلہ لانحل کی گتھی سلجھانے کے لئے کچھ نئے طریقوں کا بھی اختراع فرماتے،

مگر افلاک کلیہ کی تعداد سے زیادہ پیچیدہ اور لانحل "افلاکِ جزئیہ" کی تعداد کا مسئلہ تھا، اس کی تفصیل یہ ہے:۔

علم الہیئت کا آغاز یونان میں ہوا، اس کا مقصد اجرام سماوی کی سیر و گردش کو منضبط کرنا تھا، سائنٹفک بنیادوں پر اس کی ابتدا افلاطون نے کی، اس نے ہیئت دانوں کے سامنے سیاروں کی گردش کو قابلِ تعدیل متشابہ حرکات دوریہ کے مفروضہ کے ذریعہ منضبط کرنے کا مسئلہ رکھا، اس کے شاگرد ایوڈوکس (Eudoxus) نے ہر سیارہ کی حرکات کا انضباط افلاکِ جزئیہ کی حرکاتِ دوریہ کے مجموعی نتیجے (Resultant) کی مدد سے کرنے کی کوشش کی، اس کے مجوزہ نظام میں افلاکِ جزئیہ کی تعداد چھبیس ۲۶ تھی اس کے

بعد ایک دوسرے یونانی ہیئت دان کالیپس (Callippus) نے جب اس طرح کی منضبط حرکات کو واقعی حرکات سے مختلف پایا تو ان افلاک جزئیہ کی تعداد میں مزید اضافہ کیا اور اس طرح اس کے یہاں ان افلاک جزئیہ کی تعداد تینتیس ۳۳ ہوگئی۔ ارسطو نے بھی اصولاً اسی مفروضہ کو اپنایا، صرف افلاک جزئیہ کی تعداد میں اضافہ کردیا، اسکے یہاں یہ تعداد بڑھ کر پچپن ۵۵ ہوجاتی ہے، بعد کے ماہرین فلکیات نے بھی اسی مفروضہ کو معمول بہ بنایا۔

البتہ اپلونیوس (Apollonius) نے "ہم مرکز کروں" (Concentric spheres) کے نظریہ کے بجائے "خوارج" (Eccentrics) اور "تداویر" (Epicycles) کے نظریہ کے ذریعہ سیاروں کی حرکات منضبط کرنے کا اصول پیش کیا، اس طرح افلاک جزئیہ کی تعداد خاصی کم ہوگئی،

بہرحال اپلونیوس کے پیش کردہ اصول کو ابرخس (Hipparchus) (زمانہ دوسری صدی قبل مسیح) نے آفتاب و ماہتاب کی حرکات منضبط کرنے میں استعمال کیا، اس کے تین سو سال بعد بطلیموس نے اس اصول کو جملہ سیاروں کے باب میں استعمال کیا اور اس طرح اس نظامِ ہیئت کو سرحد تکمیل تک پہونچایا جو اس کے نام پر "بطلیموسی نظامِ ہیئت" کہلاتا ہے، اس کا شاہکار "کتاب المجسطی" ہے۔

عہد اسلام میں بھی یہی نظام ہیئت مسلمان ہیئت دانوں میں مروج رہا۔ دوسری صدی ہجری کے نصف آخر میں "المجسطی" کا باقاعدہ طور پر سرکاری سرپرستی میں عربی کے اندر ترجمہ ہوا[1] اور وہ اس فن کی معیاری اور معتمد علیہ کتاب سمجھی جانے لگی، کچھ معمولی تعدیلات کے ساتھ بعد کے مسلمان ماہرین علم الہیئت نے اسی نظام ہیئت کے اصولوں کا اتباع کیا۔

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۷۴،

ساتویں صدی ہجری کے وسط تک افلاک جزئیہ کی تعداد چوبیس ۲۴ سمجھی جاتی تھی محقق طوسی نے "تجرید الکلام" اور "التذکرہ فی الہیئت" کے اندر یہی تعداد بتائی ہے چنانچہ وہ "تجرید الکلام" میں لکھتے ہیں:-

"الفصل الثانی فی الاجسام وہی قسمان فلکیۃ وعنصریۃ، اما الفلکیۃ فالکلیۃ منہا تسعۃ واحد منہا غیر مکوکب محیط بالجمیع وتحتہ فلک الثوابت، ثم افلاک الکواکب السیارۃ السبعۃ علی الترتیب وتشتمل علی افلاک تداویر وخارجۃ المراکز المجموع اربعۃ وعشرون"

فصل ثانی درباب اجسام، اجسام کی دو قسمیں ہیں اجرام فلکیہ اور اجسام عنصریہ، جہاں تک اجرام فلکیہ کا تعلق ہے تو ان میں افلاک کلیہ کی تعداد نو ہے جن میں سے ایک بغیر سیاروں کا ہے جو تمام افلاک وعناصر پر محیط ہے، اس کے نیچے فلک ثوابت ہے پھر سیارات سبعہ کے افلاک ہیں ترتیب مشہور کے مطابق اور (ان افلاک میں ہر فلک افلاک جزئیہ یعنی) تداویر اور خارجۃ المراکز پر مشتمل ہے اور ان سب کی مجموعی تعداد چوبیس ۲۴ ہے،

(شرح تجرید ج ۲ ص ۴۱۳، ۴۱۴)

لیکن "تجرید الکلام" کے شارح علامہ قوشجی کے یہاں یہ تعداد پچیس ۲۵ ہے، چنانچہ وہ "شرح تجرید جدید" میں فرماتے ہیں:-

"فعدد الافلاک الجزئیۃ تصیر ستۃ عشر وہی مع الافلاک الکلیۃ التسعۃ ترتقی الی خمس وعشرین علی ما ذکرنا،"

پس افلاک جزئیہ کی تعداد سولہ ۱۶ ہو جاتی ہے اور وہ نو افلاک کلیہ کے ساتھ مل کر پچیس ۲۵ تک پہونچ جاتے ہیں جیسا کہ

ہم ذکر کر چکے ہیں، (شرح تجرید جلد ثانی ص ۴۱۸)

بعد میں متاخرین نے اس تعداد میں مزید اضافے کئے ہیں چنانچہ علامہ خضری کے یہاں یہ تعداد پچاسی ۸۵ تک پہونچ گئی ہے، اسی کی طرف فاضل جونپوری نے شمس بازغہ میں اشارہ کیا تھا،

"وقد زاد المتاخرون لذلک افلاکا واختلفوا فی تصویرہا من اراد الوقوف علیہ فلیرجع الی شروح التذکرہ"

اسی وجہ سے متاخرین علماء علم الہیئت نے افلاک (جزئیہ) کی تعداد میں اضافے کئے اور انکی صورت کشی میں اختلاف کیا جو اس (کی تفصیل) پر واقف ہونا چاہئے، اسے (محقق طوسی کی کتاب "التذکرہ فی الہیئۃ" کی شرح سے رجوع کرنا چاہیے،

(شمس بازغہ ص ۱۴۳)

معلوم نہیں اور مصنفوں نے ان افلاک جزئیہ کے تعدد وتکثر کی کوئی توجیہ کی ہے یا نہیں، علم الہیئت کی متداول کتابوں میں تو صرف ان کی ساخت اور صورت کو محض ادعائی انداز میں بیان کیا گیا ہے، جسکا ماحصل یہ ہے کہ جملہ افلاک جزئیہ کی تعداد بشمول فلک الثوابت چوبیس ۲۴ ہے تفصیل ذیل

نمبر	فلک	تعداد	تفصیل	نمبر	فلک	تعداد	تفصیل
۱.	فلک اطلس	۱		۶.	فلک شمس	۲	ممثل، خارج المرکز
۲.	فلک الثوابت	۱		۷.	فلک زہرہ	۳	ممثل، حامل، تدویر
۳.	فلک زحل	۳	ممثل، حامل، تدویر	۸.	فلک عطارد	۴	ممثل، مدیر، حامل، تدویر
۴.	فلک مشتری	۳	ممثل، حامل، تدویر	۹.	فلک قمر	۴	جوزہر، مائل، حامل، تدویر
۵.	فلک مریخ	۳	ممثل، حامل، تدویر		جملہ	۲۴	

بہر حال شارح چغمینی ہوں یا مصنف "تشریح الافلاک" افلاک جزئیہ کے پیچیدہ نظام کی توجیہ کسی نے نہیں کی، اس کوتاہی کو فاضل جونپوری نے پورا کیا چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"وہم لما لاحظوا احوال السیارات فوجدوا فی حرکۃ کل منہا اختلافاً بالسرعۃ تارۃ والبطوء اخری. وفی المتحیرۃ منہا مع ذلک اختلافاً بالاستقامۃ والرجعۃ والمعطیات من الاصول تدفع ان تکون فی حرکات لافلاک البسیطۃ اختلاف بالاشتداد والانتقاص فی السرعۃ والبطوء کما یکون فی الحرکات الطبیعۃ والقسریۃ علی ما علمت ولا وقوف کما یکون فی الطبیعۃ ببلوغ المکان الطبیعی او قسر قاسر وفی القسریۃ بانتہاء القوۃ القاسرۃ وغیرہ ذلک او انعطاف کما یکون من قسریۃ الی طبیعیۃ او نحو ذلک، فان تلک الاجرام متعالیۃ عن ان یتطرق الیہا تفاوت احوال الا ما یقتضیہ بسائط حرکاتہا الدوریۃ المستمرۃ علی نہج واحد، لاجرم اثبتوا الکل افلاکا علی مراکز مخصوصۃ یتحرک بحرکات متقدرۃ

جب علمائے ہیئت نے سیارات کے حال کا ملاحظہ کیا تو اُن میں سے ہر ایک کی حرکت میں اختلافات پائے کہ کبھی یہ حرکت سریع ہو جاتی ہے اور کبھی بطی (ان سیارات سبع میں سے خصوصیت کیساتھ، متحیرہ، میں ان کی "استقامت" اور رجعت" کے بھی اختلافات پائے، حالانکہ اصول و مبادی (علم حکمت) کے ضابطے یہ ماننے کے مخالف ہیں کہ افلاکِ بسیطہ کی حرکتوں میں سرعت اور بطو کے اندر شدت اور کمی کے اختلافات ہوں جیسا کہ حرکت طبیعہ اور حرکت قسریہ میں ہوا کرتا ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے، اور نہ ہی ان اجرام فلکیہ کی حرکتوں میں (واقعی) سکون و وقوف اور ٹھہراؤ ہی ممکن ہو سکتا ہے جیسا کہ حرکت طبیعی میں ہوا کرتا ہے (کہ جسم متحرک، اپنے مکان طبیعی میں پہونچکر

علی مناطق واقطاب معینۃ، بحیث لا یکون فی شیء من الحرکات البسیطۃ اختلاف و یلتئم من عدۃ عدۃ متعلقۃ بکوکب کوکب ما ینتظم بہ حالات ذلک الکوکب ویلزم بالعرض اختلافاتہا علی ما یتکفل بتفصیلہ مفصلۃ صناعۃ المجسطی"

ساکن ہو جاتا ہے یا قسر قاسر سے وہ ٹھہر جاتا ہے یا جس طرح حرکت قسریہ میں ہوا کرتا ہے کہ جب قوت قاسرہ ختم ہو جاتی ہے، (تو جسم ساکن ہو کر ٹھہر جاتا ہے) اور نہ (افلاک بسیط کی حرکات بسیط میں) انعطاف (مڑنا) ہی ہوا کرتا ہے جیسا کہ حرکت قسریہ سے حرکت طبیعیہ میں منتقل ہوتے وقت ہوتا ہے، یا اس طرح کے دوسرے امور، کیونکہ ان اجرام فلکی کا مرتبہ اس سے کہیں بلند ہے کہ ان کے اندر تفاوت حال راہ پا سکے سوائے اس کے جو (ان حرکات دوری کے بسائط کا مقتضا ہو) ایسی حرکات دوری جو امرورِ زمان کے باوجود) ہمیشہ ایک ہی نہج پر مستمر رہتی ہیں مجبوراً انھیں ہر سیارے کی گردش کے لئے بہت سے افلاک جزئیہ ثابت کرنے پڑے جو مخصوص مراکز کے گرد مختلف المقادیر حرکتوں کے ساتھ مخصوص و متعین مناطق اور اقطاب پر گردش کرتے ہیں، اس طرح کہ ان کی حرکات

بسیط میں کسی قسم کا اختلاف نہو، اور ہر ہر
ستارے کے مختلف افلاک جزئیہ کی حرکات
کے مجموعی نتیجے سے اس ستارے کے مختلف
حالات منتظم ہوتے ہیں، اسی طرح بالعرض
ان کے اختلافات لازم آتے ہیں جن کی
مفصل توضیح وتفصیل کے لئے کتاب المجسطی
یا (اس میں مذکور) علم الہیئت کے ضوابط
وقواعد متکفل ہیں (لہذا ان سے رجوع کیا
جائے۔)

(شمس بازغہ صفحہ ۳۴۴)

اس کے بعد نہایت ہی ناقدانہ تبصرہ فرماتے ہیں کہ بطلیموس نے جو افلاک جزئیہ کی تعدد
ثابت کی ہے اس کے پیش نظر افلاک خارجۃ المراکز کے اوج وحضیض کے سبب سے پیدا ہونے
والے اسراع وابطاء کے اختلاف کا مسئلہ نیز تداویر کے سبب سے پیدا ہونے والے سرعت
وبطو کے اختلاف اور خمسۂ متحیرہ کے اندر اقامہ ورجعۃ اور استقامہ کے مظاہر کی بھی توجیہ
ہو جاتی ہے مگر ایک مسئلہ پھر بھی حل نہیں ہو پاتا، اصول یہ طے پایا تھا کہ ہر حرکت دوری
میں متحرک کی حرکت کا متشابہ خود اس کے مرکز کے اعتبار سے متحقق ہوگا نہ کہ کسی اور مرکز کے
اعتبار سے،

"لکن لا ینحل بہ انہ کیف یتشابہ حرکات مراکز التداویر للمتحیرۃ حول مرکز الفلک
المتوہم المسمّٰی بالمعدل المسیر وللقمر حول مرکز الفلک المائل المنطبق علی مرکز العالم
ولم یتشابہ حول مراکز حواملہا کما ھو الظاہر من الاصول۔" (شمس بازغہ ص ۳۴۴، ۳۴۵)

لیکن اس سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا کہ کواکب متحیرہ میں ان کی تداویر کے مراکز کیوں
ایک موہوم فلک کے مرکز کے گرد حرکت متشابہ کے ساتھ گردش کرتے ہیں جسکا نام معدل
المسیر ہے، اسی طرح فلک قمر میں اس کی تدویر کا مرکز کیوں فلک مائل کے مرکز کے گرد جو
مرکز عالم پر منطبق ہے، حرکت متشابہ کے ساتھ چکر لگاتا ہے، حالانکہ انھیں اپنے حوامل کے
مرکز کے گرد حرکت متشابہ میں گردش کرنا چاہیئے تھا جیسا کہ اصول کا مقتضا تھا۔

غرض یہ مسئلہ بطلیموسی نظام ہیئت میں لاینحل رہا، اگرچہ بعد میں متاخرین نے اس
اختلاف (Anomaly) کو حل کرنے کے لئے افلاک جزئیہ کی تعداد میں اضافہ کیا جیسا کہ
فاضل خضری نے کیا، اس کی طرف نیز اس باب میں فاضل جونپوری کے مشورہ کی جانب
سابق میں اشارہ کیا جا چکا ہے،

"شمس بازغہ" اصولاً فلسفہ کی کتاب ہے جس کا موضوع جمہور مصنفین فلسفہ وحکمت کے
یہاں طبیعیات و مابعد الطبیعیات سمجھا جاتا ہے، "شفائے بو علی" کی طرح یہ علوم حکمیہ کی قاموس
یا مجموع العلوم (Compendium) نہیں ہے، خود مصنف علیہ الرحمہ نے اسے "ماقبل الطبیعیات
و مابعد الطبیعیات" کے مباحث کی توضیح کے لئے لکھنا شروع کیا تھا، اگرچہ زندگی نے اتنی
وفا نہ کی کہ وہ مابعد الطبیعیات سے تعرض فرماتے، "ماقبل الطبیعیات" (طبیعیات) کے جملہ
مباحث کا استقصا بھی نہ کر پائے، ریاضی وہیئت کے مسائل سے تعرض کہیں کہیں ضرورۃً
آگیا ہے، لیکن عبارت کے در و بست سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے ان علوم
(ریاضی وہیئت) کے اندر اپنے اظہار ہمہ دانی کی نمائش کے لئے ان سے تعرض نہیں کیا تھا۔

مگر جس نہج سے یہ مسائل بیان ہوئے ہیں، ان سے ایک جانب ان علوم کے باب
میں ان کی حکیمانہ بصیرت کا اور دوسری جانب ان کے اندر فنکارانہ حذاقت کا ثبوت

ملتا ہے، مثلاً افلاک کلیہ کی تکثیر اور افلاک جزئیہ کے تعدد کی انھوں نے جو توجیہہ و تعلیل کی ہے (اور جس کی نظیر ان علوم کی متداول کتابوں میں نہیں ملتی)، وہ ان علوم کے اندر ان کی حکیمانہ بصیرت کی دلیل ہے، اور مختلف افلاک کی ترتیب کے سوال سے جس ایجاز کے ـــــ ساتھ انھوں نے تعرض کیا ہے، وہ اعمال ارصاد (Observatory) در Technique) میں ان کی فنکارانہ خداقت، دستگاہ عالی اور مہارت تامہ کی دلیل ہے یہ شان خود اعتمادی اسی فاضل و ماہر کی پیشکش میں ہو سکتی ہے جس نے مختلف سیاروں کے کشف و انکشاف کا بچشم خود مشاہدہ کیا ہو، جسے آلہ ذات الشعبتین کے استعمال کا محض تجربہ ہی نہ ہو بلکہ جس نے اس کے ذریعہ مختلف سیاروں کے "اختلاف المنظر" (Parallex) کو دریافت کیا ہو اور جس نے متعلقہ آلاتِ رصدیہ کی مدد سے مختلف اجرام فلکی کے ابعاد دریافت کئے ہوں،

ایسے حکیم بابصیرت اور تجربہ کار ماہر فن کو حق پہونچتا تھا کہ اس کی علمی و فنی تجاویز کی انتہائی گرم جوشی سے پذیرائی ہوتی، مگر افسوس ایسا نہ ہو سکا، بشریت کے تقاضے اور انسانی کمزوریاں علم و حکمت کی ترقی کی راہ میں آڑے آگئے،

علامی سعد اللہ خاں تاریخ کی اہم شخصیت ہیں، انھوں نے شاہجہانی مملکت کے انتظام و استحکام میں جو خدمات شائستہ انجام دیں وہ ہندوستان کی مغل تاریخ کا ایک روشن اور درخشاں باب ہے، لیکن اگر جو کچھ آزاد بلگرامی نے لکھا ہے صحیح ہے ـــ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ان کا اختراع و اختلاق سمجھا جائے ـــ تو علم و حکمت کی تاریخ ان کی اس کمزوری کو کبھی معاف نہ کر سکے گی کہ محض ان کی اس دراندازی کی وجہ سے تاریخ کی ایک عظیم ترین رصدگاہ ظہور میں آتے آتے رہ گئی۔

بہر حال محمد صالح کنبو کا یہ تبصرہ

"در انواع فنون دانش خصوص ...... ریاضی ...... ہیچ کس از ارباب استعداد را قوت دعوی برابری با دے نبود"

(عمل صالح جلد اول ص ۳۸۳)

متاخر مغل دور کے ایک ادیب کی عبارت آرائی و مبالغہ فرمائی نہیں ہے، وہ یقیناً ریاضی و ہیئت میں غیر معمولی دستگاہ رکھتے تھے، اور اگر حالات ان کے لئے سازگار مواقع فراہم کرتے تو ہیئت کے اندر بھی اسی پایہ کی "زیج" ظہور میں آجاتی جس پایہ کی کتاب فلسفہ میں "شمس بازغہ" ہے،

۲۔ قرآن کریم کی تفسیر میں ملا صاحب کو ید طولیٰ حاصل تھا، اس کی تصدیق امام الدین ریاضی کی تصریح سے بھی ہوتی ہے، جس کی جانب سابق میں اشارہ کیا جا چکا ہے، لیکن محمد صالح کنبو کی عبارت سے مزید معلوم ہوتا ہے کہ انھیں آیات قرآنی سے عجیب و غریب نکات پیدا کرنے میں کمال حاصل تھا اور یہ نکتہ آفرینی کسی "تفسیر بالرائے" کی مصداق نہیں تھی، بلکہ معاصر علماء بھی اس کی توثیق و تصویب فرماتے تھے، محمد صالح کنبو نے لکھا ہے:-

"قلم فیض رقمش در حالت تحریر تفسیر آیات کلام الٰہی و تعبیر حقائق اشیاء رکماہی بعنوان تصنع و تفنن بکار می برد کہ بر نقش کلکش دعوی فضیلت معنی چوداز ی آل جناب در از بان می دہد و سخنان ارجمندش بعلاقہ غرائب معنی در صدر انجمن دبائے والا فطرتان اقامت انداز گشتہ"

(عمل صالح جلد اول ص ۳۸۳)

۳۔ البتہ اس سے ایک نیا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ ان کی قوت تقریر اور طلاقتِ لسانی اس درجہ کی نہ تھی جس درجہ کی ان کی قوت تحریر تھی، محمد صالح لکھتے ہیں:-

"اگرچہ در خور دانش و بینش خود طلاقت زبان و تقریر لسان نداشت

اما قلم فیض رقمش در حالت تحریر .... بعنوان تصنع و تفنن بکار می برد

کہ بر نقش کلکش دعوی فضیلت معنی پردازی آں جناب را زبان می دہد"

(عمل صالح جلد اول ص ۳۸۴)

یہ بات قابل غور ہے کیونکہ امام الدین ریاضی نے "باغستان" میں لکھا ہے کہ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی ان کے علم و فضل کے ساتھ ان کی طلاقت لسان اور فن مناظرہ کے آداب میں ان کی مہارت تامہ کے معترف تھے، حالانکہ وہ (ملا عبد الحکیم سیالکوٹی) خود وقت کے مانے ہوئے فاضل اور آداب مناظرہ کے ماہر تھے، انھوں نے بڑے بڑے فضلائے وقت کو مناظرہ میں ہرایا تھا، ملا شفیعا الملقب بدانشمند خاں کے ساتھ ان کے مناظرے کا حال سابق میں مذکور ہوچکا ہے کہ کس طرح ایک جید عالم کے مقابلہ میں ان کی برتری دربار شاہ جہانی میں تسلیم کی گئی بقول امام الدین ریاضی :-

"بالآخر درستی قول مولوی (عبد الحکیم) و راستی سخن ایشاں بر بادشاہ و سائر امراء و علماء عالی شان در حضور انجامید" (تذکرہ باغستان ورق ۶۸۵ الف)

انھوں نے شیخ عبد الوہاب گجراتی قاضی القضاۃ کو ایک مناظرہ میں ڈانٹ دیا تھا جیسا کہ امام الدین ریاضی نے دوسری جگہ لکھا ہے :-

"مولانائے مذکور را با قاضی القضاۃ فضائل مآب شیخ عبد الوہاب گجراتی مناظرہ واقع شد، ودر اثنائے گفتگو از زبان قاضی بر آمد کہ مرد آدمی سخن آہستہ آہستہ بگو، بگفت تو مرد آدمی، مرد آدمی در چنیں مقامہا خر را می گویند، سخن را فہمیدہ بگو،

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر   ایں سخن را درنیابد گوش خر

مگر انھیں ملا عبد الحکیم کا جب فاضل جونپوری سے مناظرہ ہوا تو اختتام مناظرہ کے بعد نہ صرف

حریف کی علمیت کا بلکہ ان کی طلاقت لسان اور فن مناظرہ کے آداب میں ان کے تبحر کا اعتراف کئے بغیر نہ رہ سکے اور فرمایا

"مولانا نفس قدسی است، تار و پود سخن را خاصہ معقولات بمنوالے یافتہ کہ کارنامۂ دیگران در پیش او بمصداق ان اوہن البیوت لبیت العنکبوت سست تر از نسیج عنکبوت است" (تذکرہ باغستان ورق ۶۸۵ الف)

بہرحال محمد صالح ان کی قوت تحریر کے مداح ہیں اور بجا طور پر مداح ہیں، ان کے سلیقۂ نگارش کی ایک قابل صد ہزار تعریف مثال ان کا وہ انداز بیان ہے جس کے ساتھ انھوں نے میر باقر داماد سے نظریۂ حدوث دہری میں اختلاف کیا ہے، پہلے تو انھوں نے اپنے موقف کی مناسب طور پر ترجمانی فرمائی ہے، پھر میر باقر داماد کے مخترعہ نظریہ حدوث دہری کو بیان کرکے اس پر تنقید کی ہے، مگر انداز انتہائی سنجیدہ اور شریفانہ ہے،

مگر فاضل جونپوری نے میر باقر داماد کے نظریۂ حدوث دہری کو اپنے لفظوں میں بیان کرنے سے پہلے حریف کی عظمت فکر کی مدح سرائی کی ہے، زاں بعد ان کے اس اختراع و بدعت طرازی کی بڑے اچھے انداز میں توجیہ کی ہے، مگر اس کی تفصیل سے پیشتر بمصداق "تتبین الاشیاء باضدادہا" خود میر باقر داماد کے انداز "شاہزبالا لقاب" پر ایک نظر ڈال لینا مستحسن ہوگا کہ وہ کس طرح علمی اختلاف سے یکایک شعلہ زیر پا ہو کر بھڑک اٹھتے ہیں، ہوا یہ تھا کہ جب متکلمین نے فلاسفہ کے اس موقف پر کہ زمانہ قدیم ہے یہ اعتراض کیا کہ "کان و یکون" کا مفہوم جس طرح ممکنات و مادیات میں جاری ہوتا ہے اسی طرح واجب تعالیٰ اور مجردات میں جاری ہوتا ہے، اس اعتراض سے بچنے کے لئے فلاسفہ نے "سرمد" "دہر" اور "زمان" کی تدقیق کی۔ اس پر امام رازی نے یہ تبصرہ کیا کہ یہ

"التحویل خال عن التحصیل"

ہے، اتنی سی بات پر میر باقر داماد آپے سے باہر ہوگئے اور "افق المبین" میں فرمایا:۔

"دھم وتزییف: اسمعت متبیر فتنة التشکیک یقلد ضعفاء العقل و
یقول اذا علی الفلاسفة ان هذا التحویل خال عن التحصیل......
ولیس تسع فطنة ان ینفطن ......

[ایک وہم اور اس کی تردید: کیا تم نے فتنۂ تشکیک کے متبیر کی بات سنی جو ضعیف العقل
لوگوں کی تقلید کرتا ہے اور فلاسفہ کی تردید میں کہتا ہے کہ یہ (دہر، سرمد اور زمان کی
تدقیق) بے سود و لایعنی ہے، کیا اس کی عقل میں یہ بات نہیں سماتی کہ......]

مگر یہی "تنابز بالالقاب" کرنے والا، دوسروں کو فتنۂ تشکیک کا ترجمان اور کم عقلوں
کا مقلد بنانے والا جب "حدوث دہری" کا نظریہ پیش کرتا ہے تو ملا محمود ہر چند کہ اس
نظریہ کی اصابت سے منکر ہیں اور اسے ایک لایعنی ڈھکوسلے سے زیادہ نہیں سمجھتے مگر اس کی
تنقید و تردید میں اطالت لسان کے کرشمے نہیں دکھاتے، بلکہ پہلے تو حریف کی عظمت فکر
کی مدح سرائی میں اپنے زور فصاحت و بلاغت اور قادر الکلامی کی صلاحیتوں کو پورے
طور پر صرف کرتے ہیں

بعض خیرة اللاحقین بالمهرة السابقین
مع توغله فی سیاحة ارض الحقیقة و توحّه
سباحة یم الحکمة و ولوجه فی اعماق ثری
الملک باقدام انظاره الغائرة وعروجه
عن اطباق سماء الملکوت بقوادم افکاره السامیة"

(علم حکمت کے) ماہرین سابقین کے بعد جو
فضلا ہوئے ان کا بہترین فرد (میر باقر داماد)
جسے حقائق کائنات کی سیاحت میں توغل
تھا جو حکمت کے سمندر کی تیراکی میں موجوں
کے تھپیڑے کھا کھا کر غوطے لگاتا تھا جو اپنی

غائر نظروں سے ملک کے زیریں حصوں کی
گہرائیوں میں پہونچ جاتا تھا اور جو اپنے بلند
پرواز افکار کے بازؤں سے سماء ملکوت
کے مختلف طبقوں میں عروج پاتا اور چڑھتا
چلا جاتا تھا۔

(شمس بازغہ ص ۱۱۸، ۱۱۷)

اس کے بعد ان کی اس نظریہ تراشی کو ایک نیک محمل پر محمول کرنے کے لئے باندازِ شستہ
اس کی توجیہ فرماتے ہیں، وہ اسے ان کے نظریات تراشی کا شوق فضول نہیں بتاتے جیسا کہ عام
فلاسفہ میں اپنے حریفوں کے خلاف جذبۂ رشک و حسد کا دستور ہوتا ہے (ملا محمود و میر باقر داماد
کے معاصر متناصر تھے)، بلکہ اسے ان کی قومی و ملی اور دینی و خاندانی غیرت کا تقاضا بتاتے ہیں کہ
انھوں نے یہ جو کچھ کیا محض اپنے قومی و ملی عقیدہ کی تائید کے لئے کیا، فرماتے ہیں:۔

"اذ نبض عرق الهاشمی لحمایة و ثار الظاهر من
الدین والذب عن حمی ما علیه الجمهور من
الملیین من حدوث العالم بقضه و قضیضه
لا حدوثاً ذاتیا...... بل حدوثاً احسن من
ذلک مصداقا لسلب الوجود اصلاً فی
الاعیان قبل صدق الایجاب ولم یرخصه
بصیرة النقادة و قریحته الوقادة ان یقول
بالحدوث الزمانی للزمان ..... ابتدع
القول بالحدوث الدهری"۔

جب ظاہر دین کے لباس (اصول و عقائد)
کی حمایت اور حدوث عالم بشمول جملہ مافیہ
جس پر جمہور اہل ملت کا اجماع ہے ایسے
حدوث کے عقیدے کی حفاظت کے لئے
انکی (میر باقر داماد کی)، رگ ہاشمی بھڑکی
ایسا حدوث جو محض (فلاسفہ کا اصطلاحی
نام نہاد) حدوث ذاتی نہیں ہے.... بلکہ
اس سے کہیں زیادہ اچھا اور صحیح حدوث
ہے جو اعیان و خارج میں (شے حادث پر)

ایجاب صادق آنے سے پہلے قطعی سلب موجود
کا مصداق ہو۔ (یہ تھی ان میر باقر داماد کی
صلابت ایمانی و دینداری) اور (معہذا)
انکی نقادِ بصیرت اور ان کے علوم حکمیہ میں
وقادِ ملکہ راسخہ (طبع روشن) نے انھیں
زمانہ کے واسطے حدوث زمانی (کا قائل
ہونے) کی بھی اجازت نہیں دی۔۔۔۔
لہٰذا جمہور فلاسفہ و حکماء کے علی الرغم، انھوں
نے "حدوث دہری" کا نیا نظریہ پیش کیا۔

(شمس بازغہ ص ۱۱۸)

یہ اسلوب بیان نہ صرف سادات کرام کے ایک فرد سے عقیدت کا نتیجہ تھا، جو انھوں نے اپنے نانا سے ورثہ میں پائی تھی، بلکہ ان کے سلیقۂ نگارش کا بھی ایک کرشمہ تھا، اور یہ ایک ایسا اسلوب ہے جو کم از کم اس زمانہ میں کبریت احمر کا حکم رکھتا تھا،

حیاتِ شبلیؒ

مولانا شبلی کے شایان شان انکی بہت مفصل سوانحعمری جانشین شبلی علامہ سید سلیمان ندوی کے حقیقت نگار قلم سے جسمیں انکے خاندان اور ولادت سے وفات تک انکی زندگی کے ہر پہلو پر تفصیل کیساتھ روشنی ڈالی گئی ہے انکے مقدمہ میں دیار شرق خصوصاً جونپور کے جن مشاہیر علماء و ارباب درس و تدریس کا اجمال کے ساتھ ذکر آیا ہے ان میں جہاں ملا محمد افضل اور انکے شاگرد دیوان عبدالرشید صاحب رشیدیہ ہیں ان کے دوسرے قابل فخر شاگرد ملا محمود جونپوری بھی ہیں جو اپنے دور کے بہت بڑے فلسفی حکیم صاحب تصانیف کثیرہ اور شمس بازغہ جیسی فلسفہ کی اہم بلند پایہ کتاب کے مصنف ہیں، قیمت سترہ روپیہ (منیجر)

علم بلاغت کی ابتدا اور ارتقاء

از جناب شفیق احمد خانصاحب ندوی ایم اے علیگ

بلاغت مسلمانوں کے ایجاد کردہ علوم میں سے ایک علم ہے جس کو انھوں نے پہلے پہل تبلیغ دین اور اعجاز قرآن کی تفہیم کے لئے وضع کیا تھا، اس علم کا فائدہ یہ تھا کہ اس کے ذریعہ قرآن کریم کو پیغمبر اسلام کے سب سے بڑے "معجزہ" کے طور پر سمجھا جا سکے، یہ کلام کلام الٰہی ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت شستہ، صاف اور شگفتہ نیز جامعیت اور تعمق میں یکتا و ہمہ گیر تو تھا ہی مقتضائے حال کے عین مطابق بھی تھا، اس لئے لوگوں کو اس کے اعجاز پر توجہ کرنے میں دیر نہ لگی عقل انسانی اس کی بلاغت کو سمجھنے سے قاصر تھی، البتہ زبان عربی کا جس کو جتنا ذوق نصیب ہو کرتا تھا اس کے بقدر وہ اس کے فیضان سے بہرہ اندوز ہوتا تھا، اس کی تہہ تک پہونچنا یا اسکی بلاغت کی ہمسری کرنا بہر حال ناممکن رہا، البتہ اس کے مفہوم تک رسائی وہ اصحاب سعادت کسی قدر حاصل کر لیتے تھے جنھوں نے براہ راست حامل وحی سے استفادہ کیا تھا،[1]

بلاغت کی تعریف بلاغت کے لغوی معنی رسائی حاصل کرنے کے ہیں، اصطلاح میں اسکے معنی مقتضائے حال کے مطابق فصیح زبان میں گفتگو ہے، بلاغت کی پہلی شرط فصاحت ہے، پھر اقتضائے حال" البلاغ فی اللغۃ الوصول والانتھاء و فی الاصطلاح ھی مطابقۃ

---

[1] ابن خلدون المقدمہ ص ۵۵۲ (ملخصاً) طبعۃ المکتبۃ التجاریۃ القاہرہ،

"الکلام لمقتضی الحال مع فصاحة عبارتہٖ"

وجہ تسمیہ

بلاغت کو بلاغت اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ مفہوم کی رسائی سامع کے دل تک ہوتی ہے اور وہ اس طرح سے بخوبی اس کی حقیقت تک پہنچ جاتا ہے ، "سمیت البلاغة بلاغة لانها تبلیغ المعنی الی قلب السامع فیفهمه" [۵]

بلاغت، عناصر و اساس

بلاغت کے عناصر ترکیبی تین ہیں :۔

۱۔ الفاظ

۲۔ معانی ـــــ اور ایسا

۳۔ ترکیبی اسلوب جس کے ذریعہ الفاظ و معانی کے درمیان موقع و محل کے مطابق تاثیر و تاثر اور ذوق لطیف کی تسکین و آسودگی کا سامان فراہم ہو سکے ،

فصاحت کا انحصار محض لفظوں کی خوبصورتی پر ہوتا ہے ، مگر بلاغت کے مفہوم میں عمومیت ہے ، کوئی کلام بلیغ نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس میں معنویت (در موقع و محل کی رعایت نہ ہو ، دونوں میں عموم و خصوص کی نسبت ہے ، ہر فصیح کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں جبکہ ہر بلیغ لامحالہ طور پر لازماً فصیح بھی ہوگا ، [۶]

فن بلاغت میں دو خداداد صلاحیتوں کو بڑا دخل ہے :۔

(۱) فطری ذوق (۲) ادبی بصیرت و تنقیدی صلاحیت

بلاغت کی بنیاد درج ذیل امور پر ہے :۔

الف قرآن کریم کے اسالیب بیان کا گہرا مطالعہ

ب دنیا کے فصحاء و بلغاء کے کلام سے اس کا موازنہ

[۵] السید احمد الہاشمی جواہر البلاغة ص ۳۳ ، [۶] ایضاً ص ۳ ،

ج . اچھے اور برے عناصر کی حتی تمیز ـــ اور پھر نتیجۃً

د . کلام الٰہی کی فوقیت و فضیلت کو مسلّمہ معیاروں کی کسوٹی پر جانچ پرکھ کر بشری کلام کے مقابلہ میں واضح کرنے کی صلاحیت ۔

جیسا کہ ڈاکٹر بدوی طبانہ لکھتے ہیں :۔ "فالاساس الذی بنیت علیه البلاغة اولاً دراسة اسالیب القرآن فی التعبیر ومقابلتها باسالیب البلغاء ، ثم استخلاص عناصر الجودة فی الاولی ومواضیع التقصیر فی الثانية ثم موازنة الادنی من التنزیل بالجید من کلام العرب لیبین فضل الکتاب علی کلام الفصحاء الذین استوت لدیهم ملکة البیان واعترف البشر فیه بالاجادة والاتقان" [۷]

" بلاغت کے دارومدار اولاً تو اس پر ہے کہ قرآن کے اسالیب اور طریقہ تعبیر کا علمائے بلاغت کے اسالیب سے مقابلہ کر کے اول الذکر کے عمدہ عناصر اور موخر الذکر کی خامیوں کی نشاندہی کی جائے ثانیاً یہ کہ قرآنی آیات کا اہل عرب کے سب سے عمدہ اور بہتر کلام سے موازنہ کیا جائے تاکہ کلام مجید کے محاسن و فضائل کی برتری ان فصحاء و بلغاء کے کلام پر اچھی طرح واضح ہو جائے جن کی قوت بیان اور مہارت و پختگی کے لوگ معترف ہیں ،

بلاغت کی قسمیں

ابتدا میں "البیان" کا لفظ بلاغت کے عمومی مفہوم کی ادائیگی کے لئے بولا جاتا تھا ، لیکن اب "بلاغت" کی الگ الگ تین قسمیں ہیں ،

۱۔ معانی ۲۔ بیان (۳۔) بدیع

علم المعانی

علم معانی ان اصول و قواعد کے جاننے کا نام ہے ، جن کے ذریعہ ان طریقوں

[۷] الدکتور بدوی طبانة : ابو هلال العسکری ومقاییسه البلاغیة ص ۷ ۔

کو جانا جاتا ہے جن کے ذریعہ کلام کے اقتضائے حال کے مطابق ہونے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے یعنی مقتضائے حال کی شناخت اور اسکے مطابق کلام کو ترتیب دینے کا طریقہ علم معانی ہے،

اس علم کے باقاعدہ موجد و معمار شیخ عبد القاہر جرجانی (المتوفی ۴۷۱ھ) ہیں۔

علم البیان اصطلاحاً علم بیان ان اصول و قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ ایک ہی مضمون کو متعدد طریقوں سے ادا کرنے کا سلیقہ دلالتِ عقلیہ کے توسط سے سیکھا جاتا ہے،

اس علم کا بانی ابو عبیدہ ہے اور معماروں میں جاحظ، ابن المعتز، ابو ہلال عسکری اور شیخ عبد القاہر جرجانی کے نام سرِ فہرست ہیں۔

علم البدیع علم بدیع اصطلاح بلاغت میں ایسے علم کے جاننے کا نام ہے جس کے ذریعہ یہی صورتیں معلوم ہوتی ہیں جو کلام کے حسن و زیبائش اور رونق و جمال کو اقتضاء حال کی مطابقت اور مفہوم کی وضاحت کیے ساتھ ساتھ حالات و ضرورت کے لحاظ سے بڑھاتی ہیں،

اس علم کا موجد ابن المعتز (م ۲۷۴ھ) تھا۔ قدامہ بن جعفر، ابو ہلال عسکری، ابن رشیق اور صفی الدین حلی کو معماروں میں گنا جاتا ہے، [۱]

ابتداء اور تدریجی ارتقاء قدماء کے نزدیک بلاغت وسیع معنوں میں ادبی تنقید سے عبارت تھی، ادبی تنقید کو فن بلاغت کی ابتدائی شکل قرار دیا جا سکتا ہے، ایک زمانہ تک نقد و بلاغت باہم اگر خلط ملط رہے ہیں، اس لئے ابتدائی تحقیق کے مرحلہ میں تنقیدی عناصر پر گفتگو ناگزیر ہے،

عصر جاہلیہ "عصر جاہلیہ" میں ادبی تنقید کے عناصر نمایاں تھے، مگر باقاعدہ طور پر فن تنقید کا رواج نہ تھا، ان کے خطبات و امثال اور اشعار بلاغت کے اعلیٰ نمونے تھے لیکن باقاعدہ طور پر

۱ البلاغۃ الواضحۃ (علی الجارم) سے استفادہ

بلاغی اقدار منضبط نہ ہوئے تھے،

یونان کی طرح یہاں بھی ادبی تنقید کی کسوٹی محض ذوق کو سمجھا جاتا تھا، ارسطو نے اپنی مشہور کتاب "الشعر" میں پہلے پہل تنقید کے اصول مرتب کرتے ہوئے کہا کہ یونان میں تنقید کا انداز سلبی یا انفعالی ہے اسے ختم ہونا چاہیئے، کچھ یہی حالت عصر جاہلیہ کی تنقیدات کی تھی، وہ محض سلبی اور ذوقی چیزیں تھیں، اور جا بجا تنقید کے قابل قدر خیالات بکھرے ہوئے تھے، جاہلیہ میں عموماً شعر اور شعراء کے بارے میں اظہار خیال کو "نقد" کہا جاتا تھا،

دھیرے دھیرے شعراء کے باہمی مقابلوں، اسواق عرب میں ادبی جلسوں، بادشاہوں اور امراء کے درباروں میں شاعرانہ دلچسپیوں نے نقد کو آگے بڑھایا، شعر و سخن اور ادبی مباحث کے لئے موسمی میلوں کی ادبی نشستوں، نادی قریش، دار الندوہ اور سوق عکاظ، سوق ذو المجاز اور سوق ذو المجنہ نے اس کو پروان چڑھایا جس کی بنا پر نقد و بلاغت کے تدریجی ارتقاء میں تیزی پیدا ہوئی، نابغہ، خنساءؓ اور حسانؓ کی تنقید میں روح انتقاد کی حیثیت سے تاریخ ادب کے دامن میں اب بھی تسلیم کی جاتی ہیں، یہ اور بات ہے کہ یہ تنقیدی صلاحیتیں منظم و مرتب نہ تھیں، "الشعر دیوان العرب" اور "اشعر الناس امرؤ القیس اذا رکب، و زهیر اذا رغب والنابغہ اذا رهب والاعشیٰ اذا طرب" اسی دور کے تنقیدی سرمایے ہیں۔

صدر اسلام اور عہد اسلامی عصر جاہلیہ میں عصبیت اور قبیلہ پروری کے جذبات عناصر نقد میں نمایاں رہے، اس دور میں ذاتی تاثرات اور شخصی میلانات کا اظہار ہوا کرتا تھا، اسلام نے آکر سب سے پہلے عصبیت اور حمیۃ الجاہلیہ کو ختم کیا، جس کے نتیجہ میں عدل و توازن اور اخلاقی اقدار کو فروغ ہوا، ادبی تنقید بھی توازن اور عدل سے متعارف ہوئی، ان من الشعر لحکمۃ وان من البیان لسحر کے ساتھ ساتھ الشعراء یتبعهم الغاوون کہہ کر

افراط و تفریط میں توازن پیدا کیا، آگے الا الذین آمنوا کے ذریعہ استثنا بیان کر کے تعمیری شعر و ادب کی تحسین کی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء القیس کی شاعرانہ حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے برے پہلو کو بھی واضح کیا ہے، آپ نے فرمایا وہ بحیثیت شاعر سب سے اعلیٰ تو ہے لیکن نار جہنم کی طرف لے جانے والا قائد بھی وہی ہے" امرء القیس اشعر الشعراء وقائدھم الی النار"

زہیر کے بارے میں حضرت عمرؓ کی تنقید ایجابی نقد کی شاندار علامت ہے، آپ نے فرمایا:

"ان کان لا یعاظل فی الکلام وکان	زہیر کے کلام میں الجھاؤ نہیں ہے، نامانوس اور
یتجنب وحشی الشعر ولم یمدح احد	غریب الفاظ سے احتراز کرتا ہے اور وہ غیر واقعی
الا بما فیہ"	اوصاف سے کسی کو متصف نہیں کرتا،

ڈاکٹر اقبال نے لکھا ہے عنترہ کا یہ شعر

ولقد ابیت علی الطوی واظلہ　　حتیٰ انال بہ کریم المأکل

برابر پڑھا کرتے تھے اور اپنی پسندیدگی کا اظہار فرماتے ہوئے کہتے "کاش میں ایسے شاعر سے مل سکتا"[۱]

قرآن کریم کا سب سے بڑا معجزہ اس کی بلاغت ہے، اس لئے لوگ صدر اول ہی سے بلاغت کے جویا بن گئے، حضرت معاویہؓ نے ایک بار صحار العبدی سے پوچھا "بلاغت سے تم کیا سمجھتے ہو؟ جواب ملا "ایجاز" پوچھا گیا ایجاز کیا ہے، تو کہا "ان تجیب فلا تبطی وان تقول فلا تخطی (بلاغت تو ایجاز کو کہتے ہیں اور ایجاز یہ ہے کہ جواب ہو تو برجستہ ہو اور گفتگو میں غلطی نہ ہو، یعنی موقع پر فوراً ٹھیک بات کا کہہ گذرنا بلاغت بتایا"[۲]

---

۱ مضامین اقبال: مرتبہ امتیاز علی تاج (مضمون: "رسالت مآب کا ایک ادبی تبصرہ")

۲ البیان والتبیین: جاحظ ص ۵۹

پہلی ہی صدی میں نقد و بلاغت کے فن میں وسعت پیدا ہو گئی، الفاظ، معانی، اوزان کا لحاظ رکھا جانے لگا، ادبی موازنے ہونے لگے، لغت، نحو، عروض اور شاعری کی شخصیت معرض بحث میں آنے لگی، جریر، فرزدق اخطل کے شعری مناظرے اسی دور میں ہوئے، ابن المقفع نے بھی بلاغت پر توجہ مبذول کرتے ہوئے کہا:

البلاغۃ ھی التی اذا سمعھا الجاھل	بلاغت یہ ہے کہ اگر جاہل بھی سنے تو
ظن انہ یحسن مثلھا	اسکے اندر بھی یہ جذبہ پیدا ہو جائے کہ کیا
	وہ ایسی خوبصورت چیز پیش کر سکتا ہے،

ایک دوسری جگہ زیادہ جامعیت کے ساتھ بلاغت کا مفہوم یوں پیش کیا۔

البلاغۃ اسم جامع لمعانی تجری فی	بلاغت ایک معانی کے ایک جامع اسم
وجوہ کثیرۃ	کو کہتے ہیں جو بہت سی صورتوں میں جاری
	وساری ہوا کرتا ہے۔

دوسری صدی میں محدثین و مولدین کے گروہ نے رندی و سرمستی کو موضوع شعر بنایا، سکینہ بنت حسینؓ اور مسلم بن ولید نے اس دور میں نقد و بلاغت پر خاص توجہ دی بحیثیت مجموعی عہد اوائل میں صرف و نحو اور دوسرے علوم عرب کی طرح بلاغت کے اصولوں کو بھی ادبی تنقید کے آلہ کار کی حیثیت سے برتا گیا، قدامہ کی نقد الشعر اور نقد النثر کو بلاغت اور تنقید دونوں فنون میں شمار کیا جاتا ہے، بلاغت کے مفہوم سے مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال کی قید اگر ہٹا دی جائے کسی زحمت کے بغیر فن بلاغت فن تنقید ادب کے درجے میں اتر آئیگا،

فن بلاغت کا اجمالی جائزہ

تیسری صدی ہجری میں بلاغت کو مستقل فن کا درجہ دیا گیا،

بشر بن المعتمر نے سب سے پہلے ایک قیمتی رسالہ "بلاغت" کے موضوع پر قلمبند کیا، جاحظ نے اس رسالہ کا تذکرہ اپنی کتاب البیان والتبیین میں (صفحہ ۵۷پر) کیا ہے، اس کے بعد ابو حاتم سہل بن محمد الجشمی السجستانی (المتوفی ۲۴۸ھ) نے ایک کتاب "کتاب الفصاحۃ" لکھی۔[1] پھر معتزلہ نے عنان بلاغت سنبھال لی، اعجاز القرآن کی روشنی میں علم بلاغت کے پودے کی آبیاری اصول دین سمجھ کر زیادہ تر معتزلہ ہی نے کی، خود جاحظ اسی طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔ باقاعدہ طور پر سب سے پہلے منظم طور پر جاحظ (المتوفی ۲۵۵ھ) ہی نے اس موضوع پر کام کیا اور الجھے ہوئے حقائق کی ترکیب و تنظیم سے ایک مستقل اور بلند پایہ فن کو وجود بخشا۔

ابن خلدون کے الفاظ میں "جاحظ، قدامہ اور جعفر بن یحییٰ وغیرہ نے سب سے پہلے اس علم پر کچھ رسالے لکھے، پھر مسائل کا روز بروز اضافہ تھوڑا تھوڑا ہوتا رہا، تاآنکہ سکاکی نے اسکا لب و لباب نکال کر پیش کیا، اس کے مسائل کو ترتیب دیکر ابواب میں مبوّب کیا، اور مفتاح کے نام سے ایک بلند پایہ کتاب لکھی، اس نے اپنی کتاب میں نحو و صرف اور علم بیان میں ہر سہ علوم کو جگہ دی پھر متاخرین کی نظر میں یہ کتاب ایسی چڑھی کہ سب نے اپنی تصانیف کے لئے اسی کو نمونہ بنایا، اور اسکی رہنمائی میں جو متون تیار ہوئے وہ آج تک پڑھے پڑھائے جاتے ہیں۔[2] سکاکی نے تبیان میں خود ہی اس کا خلاصہ لکھا، ابن المالک نے المصباح کے نام سے، جلال الدین قزوینی نے الایضاح اور التلخیص کے نام سے اور پھر سعد الدین تفتازانی نے مختصر المعانی کے نام سے اس کی شرح لکھی، مطول بھی اسی کی طویل شرح ہے،

ابن خلدون مزید لکھتے ہیں، مشرق اور عجم میں اس فن کی زیادہ ترقی ہوئی، زمخشری

[1] ابن خلکان ج ص ۲۱۹،
[2] ابن خلدون: مقدمہ: ص ۷۰۲ (اردو ترجمہ عنایت اللہ)

کی تفسیر کی بنیاد اسی فن پر ہے، اہل مغرب نے علم بدیع پر خصوصی توجہ دی، کیونکہ انھیں محاسن شعر سے زیادہ لگاؤ تھا مگر معانی و بیان گہرا مطالعہ چاہتے ہیں اور مشکل بھی ہیں اسلئے مغرب میں ان کی پذیرائی نہیں ہوئی،، اہل افریقہ میں ابن رشیق قیروانی نے کتاب العمدہ جیسی بلند پایہ کتاب لکھی حتی کہ عبد القاہر جرجانی اور سکاکی وغیرہ نے اسکو بام عروج پر پہنچا دیا۔

ارتقاء بلاغت کا عمومی جائزہ البیان والتبیین (جاحظ)

علم بلاغت میں سب سے پہلے اور باقاعدہ کتاب جاحظ (المتوفی ۲۵۵ھ) کی "البیان والتبیین" ہے، یہ بلاغت کی بنیادی کتابوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے، جاحظ محض متکلم نہ تھا، ادیب اور بشیر بلاغت بھی تھا، اس نے فنون ادب کے معاییر کو بلاغت کی شکل اور عربیت کے رنگ میں رنگ کر نہایت خوش اسلوبی سے پیش کیا، یوں تو "البیان والتبیین" خطبات و مقالات پر مبنی ہے جن کی ترتیب و تنقیف میں بلاغت کے اصولوں کو برتا گیا ہے، لیکن ضمنی طور پر جاحظ نے مختلف بلاغی اصطلاحات، تشبیہات، استعارات، مجاز، مزدوج ایجاز، اطناب اور بدیع پر نہایت خوش اسلوبی سے سیر حاصل گفتگو کی ہے،

مخارج حروف اور تنافر کلمات پر گفتگو کرتے ہوئے جاحظ نے الفاظ و معانی کے تناسب کو جان بلاغت قرار دیا ہے، وہ لکھتا ہے،

فاذا کان المعنی شریفا، واللفظ	اگر معنی عمدہ اور لفظ بلیغ ہوگا اور مخاطب
بلیغا، وکان صحیح الطبع بعیدا من	صحیح الطبع اور ناگواری سے دور ہوگا تو اسکا
الاستکراہ، صنع فی القلب صنیع الغیث	اثر دل پر وہی ہوتا ہے جو زرخیز مٹی پر بارش
فی التربۃ الکریمۃ،[1]	کا ہوا کرتا ہے۔

[1] جاحظ: البیان والتبیین ج ۱ ص ۲۱۹،

جاحظ کی اس معرکۃ الآراء کتاب نے نقد و نظر اور ادب و بلاغت کے دریچے کھولدئے، اب لوگ باقاعدہ طور پر ادبی اور بلاغی موضوعات پر کھل کر لکھنے لگے، ابو تمام اور بحتری کے فن پر تنقیدیں ہوئیں، ابو عبیدہ کی مثالب العرب، ابن سلام کی طبقات الشعراء اور ابو سعید سکری کی اشعار الہذلیین اسی دور کی یادگاریں ہیں۔

البدیع (ابن المعتز) جاحظ کے بعد ابن المعتز (۲۴۹ھ ـ ۲۹۶ھ) کا نام روشن ہے، ابن المعتز ایک عباسی خلیفہ تھا، مادی خلافت میں تو وہ ناکام رہا، لیکن اس نے خود کو جاحظ کی علمی وراثت کا کامیاب خلیفہ ضرور ثابت کر دکھایا، جاحظ نے البیان کے تیسرے حصے میں بدیع پر گفتگو کرتے ہوئے بشار راعی اور عتاب وغیرہ کی کوششوں کا تذکرہ کیا گیا تھا یہ گفتگو ناکافی تھی، عبد اللہ بن المعتز نے اپنے فطری اسلوب نگارش کیساتھ بدیع کے جملہ فنون پر سیر حاصل گفتگو کی، اس نے بدیع کے سترہ فنون مستنبط کئے، کتاب الاغانی کی بعض روایات کی بنا پر بہت سے اہل علم کا خیال ہے کہ اس نے اپنے درباری ادیب جعفر سے جو قدامہ کے والد تھے بہت کچھ استفادہ کیا تھا جعفر بلاغت کی یونانی اصطلاحات کا بہت بڑا واقف کار تھا،

ابن المعتز کے دور تک علم بدیع نے مستقل فن کی حیثیت حاصل نہ کی تھی، بدیع کے احکام و مسائل موجود ضرور تھے مگر وہ سب غیر منظم ہونے کے سبب عمومی طور پر بلاغت اور بیان کے احکامات کی حیثیت سے جانے جاتے تھے، خود ابن معتز نے بدیع کے نام سے لغوی معنی کی رعایت کرتے ہوئے بہت سی انوکھی اور دلکش تعبیرات خواہ اصطلاحی طور پر وہ علم بدیع سے متعلق ہوں یا نہ ہوں اپنی "البدیع" میں عمداً یا سہواً ابھر دی ہیں۔ حالانکہ ابن معتز ہی "علم البدیع" کا مخترع سمجھا جاتا ہے، صحیح معنوں میں امتیاز و تفریق پانچویں صدی سے شیخ عبد القاہر جرجانی کے بعد ہوئی، استعارات، تشبیہات وغیرہ

کے مسائل ابن معتز اور بعض جگہ جاحظ نے بھی بدیع کے ذیل میں بیان کئے ہیں، جو صاف طور پر اب علم بیان سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً استعارہ مکنیہ کی مثال "ساعد الدھر وکاھلہ، ومنکبہ" اور استعارہ تصریحیہ "طلع البدر علینا من ثنیات الوداع"، کو "البدیع" میں بدیع میں بیان کیا گیا ہے، حالانکہ یہ مثالیں اپنی بداعت و ندرت کے باوجود تمام تر علم بیان سے متعلق ہیں۔ ابن معتز کے زمانہ (تیسری صدی ہجری) میں باقاعدگی سے نقد و بلاغت پر توجہ مبذول کرنے کا آغاز ہوا، ابن سلام، ابن قتیبہ، ابن طباطبا، ابو سعید سکری اسی دور میں تھے، ان کے اثر سے نقد و بلاغت کے علوم چار طبقوں میں منقسم ہے،

۱۔ اہل لغت ۲۔ اہل ادب
۳۔ دیگر زبانوں سے استفادہ کرنیوالے لوگ ۴۔ یونانی علوم کے فضلائے عرب

نقد الشعر (قدامہ بن جعفر) قدامہ بن جعفر کا شمار یونانی علوم کے فضلائے عرب میں ہوتا ہے، قدامہ نے ابن معتز کے ادبی ورثہ میں بڑا تنوع پیدا کیا، اور ابن معتز کی بدیع میں مزید ۱۳ قسمیں شامل کیں اور فکر و نظر کے ایسے دریچے کھولے کہ بدیع ابن حجہ حموی (۸۳۷ھ) تک پہونچکر ۱۴۲ قسموں تک پہنچ گئی جیسا کہ ابن حجہ کی خزانۃ الادب سے معلوم ہوتا ہے،[1] ارسطو کی "الخطابۃ" اور "الشعر" کے عربی ترجمے علی الترتیب ابن اسحاق اور ابن یونس نے قدامہ سے پہلے کر دئے تھے، لیکن باقاعدہ طور پر یونانی بلاغت سے استفادہ و استخراج کا کام قدامہ بن جعفر نے کیا، قدامہ چوتھی صدی کے نصف اول کا ادیب فاضل نقد و بلاغت تھا، ابن المعتز کے ادبی ورثہ سے اس کا تعلق ہے، اس لئے تاخیر زمانی کو نظر انداز کرکے ابن المعتز کے فوراً بعد اسکا تذکرہ کیا جاتا ہے، تاکہ تاریخ بلاغت کے سلسلہ میں الجھن

۱؎ احمد حسن زیات: تاریخ ادب عربی ص ۵۵۰ (اردو ترجمہ)

نہ پیدا ہو، قدامہ نے ادب و فلسفہ کی آمیزش سے ارسطو اور اس کے شاگرد افلاطون کے نظریات کی روشنی میں عربی فن بلاغت خصوصاً بدیع کو جامعیت بخشی، اس کی کتابوں میں "نقد الشعر" اور "نقد النثر" اور صناعۃ الکتابۃ بے حد مشہور ہیں، اول الذکر دونوں کتابیں بلاغت اور تنقید ادب کے شاہکار کی حیثیت سے تمام نقد و بلاغت کے طلبہ کے لئے مشعلِ راہ ہیں۔

اسی دور میں ایک اور اہم ترین کتاب لکھی گئی، یہ ابن طبا طبا کی "عیار الشعر" تھی، اس کتاب میں تنقید ادب کے بلاغی اصول اور عروض شعر سے متعلق نہایت اہم مباحث و مسائل پیش کئے گئے ہیں بے شبہہ یہ کتاب شعر و سخن اور تنقید ادب کی بلند پایہ کسوٹی ہے، ابھی تک یہ کتاب ناقابلِ اعتنا تھی، اب دور حاضر کے بعض مصری فضلاء کی توجہ سے شائع ہوئی ہے[1]۔

| اعجاز القرآن" (باقلانی) | قدامہ بن جعفر کے بعد باقلانی (صاحب اعجاز القرآن) کا نام نمایاں ہے، جنھوں نے قرآن کریم کے ادبی و بلاغی اعجاز کو ثابت کرتے ہوئے علم بلاغت کو ارتقاء میں نمایاں حصہ لیا،

رمانی نے اپنی تفسیر میں اعجاز کے اسباب پر گفتگو کرتے ہوئے بیان و بدیع اور انکے انواع و اقسام کو واضح کیا ہے، اعجاز قرآنی کو استعارہ اور مجاز وغیرہ کے ذریعہ بھی مدلّل کیا ہے، اگر باقلانی ان مناہج سے کوئی خاص ربط و تعلق نہیں رکھتے، وہ حکایتی انداز سے بھی اثبات اعجاز کے قائل نہیں، مغیبات کے ذریعہ عوام کو قائل کرنے کے مخالف ہیں، وہ قرآن کریم کی آیتوں کے درمیان نظام فصل پر غور و فکر کرنے کی تعلیم دیتے ہیں،

[1] الدکتور طہ الحاجری: عیار الشعر لابن طبا طبا العلوی" (طبعۃ المکتبۃ التجاریہ قاہرہ ۱۹۵۶ء)

اور پھر آیتوں کے فصل کو محور بنا کر اس کے اعجاز کو مبرہن کرتے ہیں، باقلانی نے لکھا ہے کہ آیتوں کے درمیان وصل و فصل بجائے خود ایک اعجاز ہے، اس کے اسلوب کو نہ تو نثر میں رکھا جا سکتا ہے اور نہ شعری کے دائرہ میں داخل کیا جا سکے گا، وہ تو بس ایک ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں محکم ہیں اور ایک دانا و بینا ذات گرامی کی طرف سے واضح طور پر فصل کے ساتھ بیان کی گئی ہیں، (کتاب فصلت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم علیم)

شیخ باقلانی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ فواصل سجع بھی نہیں، سجع تو کاہنوں کی زبان جن کی تردید خود قرآن نے کی ہے، البتہ اگر اسے سجع معجز کے قسم کی ایک منفرد صنف کہنا چاہیں تو ضرور کہہ سکتے ہیں۔ آیات قرآنی میں دراصل ایک خاص قسم کی لفظی تنظیم ہے جو نغمہ آفریں وقوف و فواصل کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، اس کی ہمسری سے بنی نوع انسان عاجز ہیں، اور اعجاز قرآن کے منجملہ خصائص میں یہ بھی ایک گراں بہا امتیازی خصوصیت ہے، عبد القاہر جرجانی اس نہج پر اثباتِ اعجاز کے کچھ زیادہ قائل نہیں،

باقلانی کا زمانہ چوتھی صدی ہجری کا نصف آخر تھا، اس دور میں ابن عبد ربہ (۳۲۸ھ) کی العقد الفرید، ابن ندیم (۳۸۵ھ) کی الفہرست، ابو ہلال عسکری کی الصناعتین، ابو عبد اللہ مرزبانی (۳۸۴ھ) کی الموشح، ثعالبی (م ۴۴۵ھ) کی یتیمۃ الدھر، ابن شہید قیروانی (م ۴۲۶ھ) کے رسائل الانتقاد، خوارزمی (۴۰۳ھ) کے الرسائل اور ابن رشیق (م ۴۵۶ھ) کی العمدۃ اور دوسری اہم ادبی کتابیں منظر عام پر آئیں۔

| الصناعتین" (ابو ہلال العسکری) | باقلانی کے دوش بدوش ابو ہلال عسکری (المتوفی

۳۹۵ھ) کی بلاغی خدمات انتہائی تابناک ہیں، ابو ہلال کی سب سے مشہور کتاب "الصناعتین" ہے، جس میں انھوں نے نثر و نظم کی صنعتوں کو متمایز کرتے ہوئے انکے الگ الگ امتیازی خصائص اور نقد و نظر کے لئے ان کے بلاغی معیار و مقیاس بیان کئے ہیں،[۱] حقیقت یہ ہے کہ ہر شاعر اور ادیب کو ان معیاروں کا پڑھنا ضروری ہے،

ابو ہلال نے ادبی اسلوب اور فنی تعبیر کے مسائل پر خصوصی توجہ مرکوز کی ہے، قدامہ نے بدیع میں کچھ گرانقدر اضافے کئے تھے، ابو ہلال نے ابن المعتز اور قدامہ کے افکار کو منظم و مبوب کیا، پھر ان میں درج ذیل چھ اضافے کئے؛

(۱) تشطیر (۲) محاورہ (۳) تطریز (۴) مضاعف (۵) استشہاد (۶) تلطف

نوعیت کے لحاظ سے یہ کتاب قدامہ کی نقد النثر اور نقد الشعر کا تتمہ و تکملہ کہی جاسکتی ہے، لیکن قدر و قیمت میں یہ کتاب بے نظیر ہے، ابو ہلال کی تخلیقی صلاحیتوں نے الصناعتین کے ذریعہ فکر و فن کے بکثرت دروازے کھولے، مقدمۃ الکتاب میں علم بلاغت کی اہمیت، غرض و غایت اور اقسام کا تجزیہ کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے بعد سب سے بنیادی اور بزرگ و برتر علم بلاغت کا علم ہے، جو ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر کلام الٰہی کے ادبی اعجاز اور رسالت کی تصدیق بہت مشکل معلوم ہوتی ہے وہ لکھتے ہیں:

"ان مسألة البلاغة مسألة جوهرية فى الدين فان آحق العلوم بالتعلم واولاها بالتحفظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه علم البلاغة و معرفة الفصاحة الذى به يعرف اعجاز كتاب الله تعالىٰ الناطق بالحق الهادى، الى سبيل الرشاد المدلول به على صدق الرسالة

[۱] الدکتور بدوی طبانہ: ابو ہلال العسکری و مقاییسہ البلاغیہ ص ۱۲۵،

وصحة النبوة"[۱]

کتاب الصناعتین میں ابو ہلال کا اسلوب نگارش متکلمانہ کے بجائے خالص ادیبانہ ہے۔ کہیں کہیں استدلالی رنگ بھی نظر آتا ہے، عموماً اسالیب کی دلکشی پر توجہ دی گئی ہے، مگر معانی کی خوبی و عمدگی پر بھی پوری توجہ ہے، اس کا کہنا ہے "معنی اگر گھٹیا ہیں تو لفظوں کی خوبی کوئی خوبی نہیں" (ولاخير فيما أجيد لفظه اذا سخف معناه)،

ابو ہلال عسکری کے نزدیک معانی کی حیثیت جسم کی سی ہے، الفاظ کی حیثیت ایسی ہے جیسے جسم پر لباس، اگر جسم ہی بیمار ہو تو خوبصورت کپڑے بیکار ہوں گے، وہ رقمطراز ہے:

"انه لاخير فى الكسوة الجميلة على البدن العليل السقيم"

اخلاق سے گرے ہوئے خیالات و الفاظ بیمار ذہنیت کی علامت ہیں، متنبی کے ایک شعر:

انى على شغفى بما فى خمرها لاعف عما فى سراويلاتها

پر نہایت سخت لہجہ میں تبصرہ کرتے ہوئے کہا اس شعر میں کنایہ انتہائی قبیح ہے جو ذوق لطیف کو ٹھیس لگاتا ہے "ایسے لفظ کے ذریعہ جو پاکبازی ظاہر کی گئی ہو اس سے تو اچھا فجور ہی تھا" ابو ہلال کے الفاظ ہیں:

"الفجور أحسن من عفاف يعبر عنه بهذا اللفظ"

بہر کیف دس ابواب اور تین فصلوں پر مشتمل یہ کتاب اپنے موضوع پر عدیم النظیر ہے۔

"الموازنة بين أبي تمام والبحتري" (ابن بشر آمدی)

علم بلاغت کے تاریخی ارتقاء میں آمدی کی مشہور کتاب "الموازنة بين ابي تمام والبحتري" نے اہم رول ادا کیا، ساتویں صدی کے مشہور محقق ابن الاثیر اس کتاب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے، جیساکہ انھوں نے خود اپنی کتاب

[۱] کتاب الصناعتین، المقدمة؛ ابو ہلال عسکری؛

"المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر" میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

یوں تو اس کتاب میں دو شاعروں کے محبین کے درمیان مباحثہ و مناظرہ کے طور پر ایک ادبی موازنہ ہے، لیکن حقیقۃً تنقید ادب اور فن بلاغت کے بیشمار مباحث اس کتاب میں موجود ہیں، اس کا کہنا ہے، ابو تمام معانی کا زیادہ اہتمام کرتا ہے، لفظوں کا نہیں، حالانکہ شعر و سخن کا جمال اس کے دلکش لباسوں یعنی لفظوں ہی میں پوشیدہ ہوا کرتا ہے، بحتری کے یہاں الفاظ کی شیرینی، وصف کی خوبی، خوش ادائیگی کے ساتھ ساتھ سادگی و سلاست اور مخصوص قسم کا آب و تاب پایا جاتا ہے، اس کے بعد خاتمہ پر قول فیصل صادر کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے:

"الشعر أجوده أبلغه، والبلاغة انما هی اصابة المعنی وادراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة سليمة من التكلف"

سب سے اچھا شعر وہی ہے جو سب سے بلیغ بھی ہو اور بلاغت تو بس ایسے آسان، عام فہم اور شیریں الفاظ کے ذریعہ جو تکلف سے پاک ہوں، مفہوم تک رسائی حاصل کرنے اور غرض و غایت کو پالینے کا نام ہے۔

آمدی نے صنائع بدائع میں اعتدال و توازن پر قائم رہنے کی تلقین کرتے ہوئے کہا "الاغراق لابد أن یودی صاحبه الی الهلكة" (غلو و اغراق تو ضرور آدمی کو لے ڈوبتی ہے) مسلم بن ولید کے اتباع میں ابو تمام نے ہر شعر میں کوئی نہ کوئی بداعت پیدا کرنے کی کوشش کی، یہ اس کی انتہاپسندی تھی جس کی بنا پر وہ اپنی شاعری کے محاسن کو لے ڈوبا، مضامین کی بنات اور بدائع میں افراط ہی کا نتیجہ تھا کہ اس کی شاعری دلکشی سے محروم ہو گئی، مصنف نے بشر بن تمیم کی کتاب سرقات البحتری من ابی تمام کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ ہر ایک کسی نہ کسی

سے استفادہ کرتا ہے، توارد خیال بھی ایک دوسرے کے درمیان خود بخود ہوتا رہتا ہے، حکم سرقہ کا الزام لگانے میں محتاط رہنا لازمی ہے۔

عروض و قوافی اور ایک ایک حرکت و سکون تک بھی ادبی موازنہ آمدی کی دقیقہ رسی اور سخن سنجی کا پتہ دیتا ہے، دو شاعروں کے اسی موازنہ میں بلاغت کے تمام فنون تشبیہات استعارات، تجنیس اور صنعت طباق وغیرہ سے متعلق تمام ہی مباحث زیر بحث آگئے ہیں، ابن المعتز، جاحظ، اور بزرجمہر (فارسی) سے استفادہ اور خود آمدی کی جدت و جودت کتاب میں ہر جگہ نمایاں ہے، تعقید، تنافر، غیر مانوس الفاظ اور مشکل تراکیب کے سلسلہ میں آمدی کی رائے نہایت قابل قدر ہے،

"الوساطة بین المتنبی وخصومه" (قاضی علی جرجانی)

شیخ عبد القاہر جرجانی کی یہ تصنیف

دراصل صاحب بن عباد کی کتاب "مساوی المتنبی" کا جواب ہے، شاعر کی فطرت اور ماحول کی تاثیر و تاثر پر گفتگو کرتے ہوئے قاضی علی نے لکھا ہے کہ فطرت انسانی مختلف اور نرم و گرم ہوا ہی کرتی ہے، عدی بن زید جیسے جاہل شاعر کے کلام میں جو نرمی ہے وہ تہذیب و تمدن اور اخلاق و اسلام کے باوجود فرزدق کے یہاں ناقابل تصور ہے قاضی علی نے زبان و بیان اور اقتضائے حال کے معیاروں سے اس کتاب میں بحث کی ہے اور شعر کے اغراض و اسالیب سے بحث کرتے ہوئے موضوع کے مطابق تغیر اسلوب پر زور دیا گیا ہے، اسلوب بیان کی یکسانیت ایک طرح کی خامی ہے مضامین کی مناسبت سے لفظوں کی ترتیب و ترکیب اور تغص ناگزیر ہے، غزل کے الفاظ فخر کے مماثل نہ ہوں گے، طنز و تعریض کے الفاظ مدح و توصیف میں کام نہ دیں گے۔ مراثی کے کلمات و اسالیب تشبیب میں نہیں کھپ سکتے، ان باتوں کا لحاظ شعری

میں نہیں بلکہ نثر میں بھی ضروری ہے، قاضی علی نے اس کتاب میں لکھا ہے کہ صنائع بدائع کی کثرت سے فلسفہ تو مرتب ہو سکتا ہے، قابلیت کا سکہ بھی بیٹھ سکتا ہے، زبان وبیان کی ترقی بھی ہو سکتی ہے لیکن روح ادب کی تسکین اور شاعرانہ ذوق جمال کی آسودگی و انبساط کا سامان میسر ہو یہ نا ممکن ہے،

یونان کے شاعرانہ مبالغہ کا مصنف مخالف ہے، وہ کہتا ہے وہ مبالغہ بھی کیا جو کبھی ممدوح کو فرشتہ اور کبھی شیطان بنا کر رکھ دے، سرقات شعری کے سلسلہ میں کہتے ہیں، ہمیشہ یہی ہوتا رہا ہے کہ چراغ سے چراغ جلتا رہا ہے، واردات، جذبات و احساسات یکساں ہیں اس لئے یگانگت و مماثلت کی بنا پر فوراً سرقہ کہہ دینا صحیح نہیں، تا آنکہ ہو بہو نقل ہو۔

تشبیہ اس کے انواع، استعارہ، اس کے اقسام، بدیع کے مسائل، تجنیس، طباق اور پھر نحوی، صرفی اور لغوی مباحث کی روشنی میں تنبیؔ کے فن پر یہ ایک فاضلانہ اور بلیغ کارنامہ ہے، انداز آمدی جیسا ہے، مگر اسلوب آمدی سے شگفتہ ہے۔

"سر الفصاحۃ" (ابن سنان) ابن سنان خفاجی کی "سر الفصاحۃ" ابن اثیر کے مراجع میں سے ہے، اس کتاب میں زیادہ تر صوتی لحاظ سے بحث کی گئی ہے، عربی زبان اور اہل عرب کے فضائل گنانے کے بعد وہ حروف ذکر کیے گئے ہیں جنکی بنا پر عربی زبان دنیا کی دوسری زبانوں سے ممتاز ہے، ابن سنان کے نزدیک ان حروف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) متباعد المخارج (۲) متجاور المخارج اور (۳) متضاعف المخارج

ان حروف کی رعایت سے فصاحت تک پہنچنا آسان ہوتا ہے، ابن سنان نے "سر الفصاحۃ" میں مفرد الفاظ کی فصاحت کا راز درج ذیل آٹھ شرطوں میں مضمر بتایا ہے:

(۱) لفظ ایسے حروف سے مرکب ہو جو متباعد المخارج ہوں، متقارب المخارج اگر ہوں تو اُن کے درمیان کافی فرق و تفاوت ہو،

(۲) لفظ کی ترکیب میں سلیقہ مندی اور حُسن و خوبی کو ملحوظ رکھا گیا ہو، کیونکہ مخرج میں محض تباعد پوری طرح فصاحت کے لئے کافی نہیں ہوتا،

(۳) کلمہ بھونڈا (وحشیہ) نہ ہو،

(۴) گھٹیا (غیر ساقطہ عامیہ) نہ ہو،

(۵) عرف عام میں عموماً مستعمل بھی ہو،

(۶) کسی دوسرے ناگوار امر کی تاریخ و تعبیر وابستہ نہ ہو،

(۷) تعداد حروف میں کلمہ معتدل ہو، بہت زیادہ حروف کا ہونا بھی فصاحت کے خلاف ہو جاتا ہے،

(۸) کسی لطیف یا مخفی یا کمی کے مفہوم کی ادائیگی کے موقع پر تصغیر کا استعمال ہو،

فصاحت مفرد کے بعد فصاحت مرکب کی بحث ہے، مصنف کے نزدیک ہر ادبی صنعت کا کمال پانچ چیزوں پر منحصر ہے،:

(۱) موضوع،

(۲) صانع و صنعت،

(۳) شکل و ہیئت۔

(۴) وسیلہ و آلہ،

(۵) غرض و غایت،

غرض یہ کتاب اپنی جگہ نہایت مہتم بالشان ہے۔ فصاحت چونکہ بلاغت کا پہلا زینہ ہے

اس لئے علم بلاغت کی ابتدا اور ارتقا میں اس کتاب کا حصہ قابلِ تعریف حد تک مسلّم ہے۔

العمدۃ (ابن رشیق)

سر الفصاحت کے بعد ابن رشیق قیروانی (المتوفی ۴۵۶ھ) کی مشہور کتاب "العمدۃ" کا نمبر ہے، یہ کتاب بھی نقد و بلاغت کا شاہکار ہے، جس میں مختلف ابواب کے تحت عوام سے لیکر فقہاء و علماء قضاۃ، خلفاء اور امراء تک کے اشعار کو بلاغت و نقد کے معیار پر پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے، شعر کے فائدے اور اُس کے نقصانات، محاسن اور معائب اور اور اسی طرح کے بہت سے عنوانات پر علیحدہ علیحدہ قیمتی بحثیں اس کتاب میں موجود ہیں، شاعری پر قبائلی اثرات اور مشہور شعراء کے کلام پر سیر حاصل گفتگو بھی نقد و بلاغت کی کسوٹی پر اس کتاب میں سمجھی جاسکتی ہے۔

قیروان کے تابناک ادبی ماحول پر فلسفیانہ و متکلمانہ رنگ چھایا ہوا تھا کہ یکایک ابنِ رشیق جیسا فاضل ادیب ابھرا، اس نے "العمدۃ" کے نام سے زمانہ کے رائج مذاق کے خلاف ایک خالص ادبی و بلاغی کارنامہ انجام دیا، جو توقع سے زیادہ مقبول ہوا، ابن خلدون نے مقدمہ میں اُس کے اس بلند پایہ ادبی کارنامے کی تعریف کی ہے کہ "اس بے نظیر کتاب میں بلاغت کے تقریباً سبھی مسائل زیر بحث آگئے ہیں"، وسیع تر معنوں میں اگرچہ ابن رشیق نے ان اصولوں پر بھی اعتماد کیا ہے جو پہلے سے آمدی، قاضی جرجانی، جاحظ اور رمانی جیسے اہلِ بلاغت کے یہاں معروف تھے، تاہم چراغ سے چراغ جلتا ہے، دوسروں کے افکار کو اپنے خاص رنگ میں رنگ کر اور نئے سانچے میں ڈھال کر پیش کرنا بجائے خود ایک کارنامہ ہے، جس سے اُن کی عظمت داغدار نہیں ہوتی، ابن رشیق العمدہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"خیال کا اصل سرچشمہ نیچر ہے تخیل اور جذب کی تحریک فطری مناظر سے ہونی چاہیے شعراء کو تصنع کے بجائے حقیقت نگاری سے کام لینا لازمی ہے۔"[1]

---

[1] علی احمد رفعت: تاریخ ادب عربی ص ۲۱۴۔

میں سمجھتا ہوں یہ خیال آج کی نیچرل شاعری کی بنیاد ہے، اس لحاظ سے ابن رشیق کو اس کا موسس کہہ سکتے ہیں، فصاحت کے بنیادی اصولوں سے بحث کرتے ہوئے ابن رشیق نے آمد اور آورد کے مسئلہ کا احاطہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"شعر تو صحیح معنوں میں وہی ہے جو دل کی گہرائیوں سے نکلا ہوا ہو، لالچ یا کسی خوف کے باعث جو شعر کہا گیا ہوگا، وہ جاندار نہ ہوگا، امرء القیس کی عظمت کا راز اسی حقیقت میں مضمر ہے، متنبی کی شاعری عقل کو اپیل کرتی ہے، دل پر کوئی پائیدار اثر نہیں ڈالتی، شاعرانہ تعبیرات میں جان اسی وقت آتی ہے جب کہ اشعار تفلسف کی فکر سے ہٹ کر محض شاعرانہ رنگ و آہنگ میں ڈوب کر لکھے گئے ہوں، وہ شعر شعر ہی کیا جس میں حرکت، تڑپ اور روح کو وجد میں لانے کی صلاحیت نہ ہو؟ ابن رشیق کے الفاظ ہیں" انما الشعر ما اطرب وهزّ النفس و حرّک الطباع"[1]۔

(باقی)

---

[1] ابن رشیق: العمدہ ص ۴۴۔

آیہ واورثنا بنی اسرائیل

ایک نظر

از مولانا محمد شفیع حجۃ اللہ فرنگی محلی

(۳)

اب حل طلب "مشارق الارض ومغاربہا" کا معاملہ باقی رہا جسکا ذکر سورۂ اعراف میں ہے، تو وہ حضرات کہ جو "الارض" سے ارض فلسطین مراد لیتے ہیں ان کے خیال کے مطابق تو ارض فلسطین کے مشارق ومغارب مراد ہونگے یعنی دریائے فرات سے لے کر بحر متوسط تک بشمول ارض سینا جسے موجودہ اسرائیلی حکومت اپنے قبضہ میں کرنا چاہتی ہے، مگر آیۃ میں ارض فلسطین کا کوئی ذکر نہیں نہ ماقبل نہ مابعد، البتہ اس موقع پر مولانا مودودی نے تفہیم القرآن میں یہ عمدہ اور دلچسپ نکتہ پیدا کیا ہے کہ آیت میں مشارق الارض ومغاربہا کے بعد "التی بارکنا فیہا" موجود ہے، اور قرآن کی مختلف آیتوں میں "بارکنا فیہا" کا استعمال ارض فلسطین کے متعلق ہوا ہے، مثلاً "ونجینٰہ ولوطاً الی الارض التی بارکنا فیہا" وغیرہا اور سورہ بنی اسرائیل میں "المسجد الاقصیٰ" کے متعلق "الذی بارکنا حولہ" کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ مسجد اقصیٰ "ارض فلسطین میں ہے اور اس مسجد کے گرد اگرد کا بابرکت ہونا بتایا گیا ہے، مولانا مودودی کا یہ دلچسپ نکتہ اس پر موقوف ہے کہ "التی بارکنا فیہا" کا تعلق "الارض" سے ہو، جو "مشارق" اور "مغارب" کا مضاف الیہ ہے، لیکن اس سلسلہ میں یہ خلجان پیدا ہوتا ہے کہ مشارق الارض ومغاربہا والی وراثت کا ذکر انتقام

الٰہی یعنی "غرق فرعون" اور بنی اسرائیل کے، تجاوز عن البحر" کے درمیان میں ہے، ماقبل ومابعد والی آیتوں کے ساتھ مذکورہ آیۃ سورہ اعراف میں اسطرح ہے۔

فانتقمنا منھم فاغرقنٰھم فی الیم بانھم کذبوا باٰیٰتنا وکانوا عنھا غافلین ؕ واورثنا القوم الذین کانوا یستضعفون مشارق الارض ومغاربھا التی بٰرکنا فیھا وتمت کلمۃ ربک الحسنیٰ علی بنی اسرائیل بما صبروا ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومہ وما کانوا یعرشون ۝ وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر فاتوا علی قوم یعکفون علی اصنام لھم الاٰیۃ۔

اور یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ ارض فلسطین اور اس کے مشارق ومغارب پر بنی اسرائیل کا قبضہ خداوندی انتقام اور "غرق فرعون اور بنی اسرائیل کے "تجاوز عن البحر" کے بیسیوں برس بعد ہوا ہے، تو پھر ربط آیات کی کیا صورت ہوگی؟ اس موقع پر یہ امر بھی قابل اظہار ہے کہ ارض فلسطین کی تعبیر قرآن میں "الارض المقدسہ" اور ارض مکتوبہ (مقررہ) یا موعودہ سے کی گئی ہے، نہ کہ "مبارکہ" سے،

سورۂ مائدہ میں حضرت موسیٰؑ کا اپنی قوم سے ایک خطاب کا ذکر اسطرح ہوا ہے۔

یٰقوم ادخلوا الارض المقدسۃ التی کتب اللہ لکم الخ

اے میری قوم اس مقدس زمین میں داخل ہو جسکو اللہ نے تمہارے حصہ میں لکھ دیا ہے الخ

اور یہ واقعہ غرق فرعون اور بنی اسرائیل کے "تجاوز عن البحر" کے بعد کا ہے اور قوم موسیٰ کے انکار کے بعد ان کو اللہ جل شانہ نے سزاءً چالیس سال تک ارض سینا میں بھٹکنے کے لئے چھوڑ دیا جیسا کہ اگلی آیتوں میں بیان ہوا ہے، اور یوں بھی خود

کسی زمین کو اللہ تعالیٰ کا "مقدس" یا "مبارک" قرار دینا اور کسی زمین کے متعلق "بارکنا فیہا" فرمانا یکساں مفہوم نہیں رکھتا، تفسیر کبیر میں "التی بارکنا فیہا" کے متعلق ہے،

التی بارکنا فیہا المراد بارکنا فیہا بالخصب وسعۃ الارزاق وذالک لایلیق الا بارض الشام "یعنی التی بارکنا فیہا" سے مراد یہ ہے کہ اس میں ہم نے سرسبزی اور کھانے پینے کے سامان کی فراخی دی ہے اور اسکا تعلق ارض شام ہی سے ہو سکتا ہے۔

اور "بارکنا فیہا" کا ذکر مولانا مودودی نے جن دوسری آیتوں میں کیا ہے ان آیتوں میں "التی بارکنا فیہا" سے ارض فلسطین مراد ہونا کوئی مسلمہ امر نہیں ہے، حضرت ابراہیمؑ اور حضرت لوطؑ کا دور پہلے ارض شام ہی میں ہوا تھا اور روایتوں میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ سے اسی ارض شام کے متعلق وعدہ کیا گیا تھا کہ تمھاری نسل کو یہ سرزمین دیجائیگی، اور ارض سبا یمن سے ارض شام ہی تک کا راستہ آسان اور آرام دہ تھا وغیرہ وغیرہ

لیکن اگر سورہ اعراف والی وراثۃ مشارق و مغارب کا تعلق ارض فلسطین سے مان لیا جائے تو اس سے یہ کیسے لازم آتا ہے کہ سورہ شعراء اور سورۂ دخان والی آیۃ میں جس وراثت بنی اسرائیل کا ذکر ہے اس سے مراد سورہ اعراف والی وراثت ہے جیسا کہ مولانا مودودی بتانا چاہتے ہیں کیونکہ سورۂ اعراف والی وراثت کا تعلق خود سرزمین سے ہے اور سورۂ شعراء اور سورۂ دخان والی وراثۃ کا تعلق جنّٰت وعیون و زروع وغیرہ سے ہے، کیا ارض فلسطین میں بھی مصر کے جیسے جنّٰت وعیون و زروع وغیرہ تھے یا نہیں؟

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مشارق الارض ومغاربہا، میں "الارض" سے جنس ارض مراد ہو (کوئی خاص حصۂ زمین نہ ہو، اور "مشارق الارض" سے زمین کے

مشرقی ممالک اور "مغارب الارض" سے زمین کے مغربی ممالک مراد ہوں اور وراثت بنی اسرائیل یوں پوری ہوئی کہ مشرق میں بھی بنی اسرائیل کو عرصہ کے بعد اقتدار حاصل ہو گیا (شام و فلسطین وغیرہ میں) اور مغرب وغیرہ میں بھی یکسوئی حکومت کے بعد مصر میں ان کو اقتدار حاصل ہوا، شام و فلسطین وغیرہ کا شمار مشرقی ممالک میں اور مصر کا مغربی ممالک میں اب بھی ہوتا ہے اور یہ آج کی بات نہیں، قدیم تاریخوں میں اسکا استعمال موجود ہے۔

تیسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ "مشارق الارض ومغاربہا" میں "الارض" سے مراد سرزمین مصر ہو، چنانچہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے ترجمان القرآن میں "مشارق الارض ومغاربہا" کا ترجمہ یوں تحریر فرمایا ہے:-

"ملک کے تمام پورب کا اور اس کے مغربی حصوں کا کہ ہماری بخشی ہوئی برکت سے مالا مال ہے"،

اور اس کے فٹ نوٹ میں تحریر فرمایا ہے۔

"یعنی فلسطین اور شام کا ملک جو مصر کے پورب میں واقع ہے اور اس کے مغربی حصوں کا ملک یعنی جزیرہ نمائے سینا جو فلسطین کے پچھم میں ہے، یہ تمام علاقہ اسوقت مصری شاہنشاہی کا خراج گذار تھا"،

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ "الارض" سے سرزمین مصر مراد لیتے ہیں اور "مغاربہا" کی ضمیر "مشارق الارض" کی جانب پھیرتے ہیں (نہ کہ الارض کی جانب) اگر یہی صورت ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ "مغاربہا" والی ضمیر کا "مشارق الارض" کی جانب پھیرنا عربی محاورات اور استعمالات کے مناسب نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ایسے موقع پر "مغارب"

سے اسی چیز کے "مغارب" مراد ہوتے ہیں جس کا ذکر "مشارق" کے سلسلہ میں ہوا ہو،

اور یہ امر کہ "یہ تمام علاقہ اس وقت مصری شاہنشاہی کا خراج گذار تھا" یہ ثبوت طلب ہے۔ شاید ھک سوسی فراعنہ کے "حیران" سے تعلقات قائم ہونے کی بنا پر مولانا مرحوم اس نتیجہ پر پہنچے ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ "تعلقات" کا اس نوعیت کا ہونا کہ انھیں "خراج گذاری" کا نام دیا جائے، خوش فہمی ہی ہو سکتی ہے، یا شاید مولانا مرحوم اس زمانہ کا ذکر فرما رہے ہیں جب مصری قبطی النسل شاہنشاہی نے ھک سوسی فراعنہ کا اقتدار ختم کر دیا تھا، اور مصری حکومت کا اقتدار شام اور نیوبیا تک پہنچ گیا تھا، بلکہ شاید دریائے فرات تک، اس کے بعد بنی اسرائیل نے غرق فرعون والے واقعہ کے بہت بعد شام و فلسطین اور جزیرہ نمائے سینا پر اپنا اقتدار قائم کر لیا تھا، اور ان زمینوں کے مالک اور وارث بنی اسرائیل ہو گئے تھے، لیکن اس زمانہ کی اس وراثت کا "فرعونیوں سے انتقام اور غرق فرعون" کا کیا تعلق، حالانکہ اس کا ذکر ان ہی دونوں کے درمیان قرآن میں ذکر ہے، (جیسا کہ اوپر تفہیم القرآن والے بیان کے سلسلہ میں اس کا تذکرہ ہوا ہے)

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم قبطی النسل شاہنشاہی کے کسی فرعون کے "غرق فی الیم" کے ہونے کے قائل ہیں، اور اسی خیال کے ماتحت سورۂ طٰہٰ والی آیت "اذہبا الی فرعون انہ طغیٰ" کے ترجمہ کے توضیحی نوٹ میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"یاد رہے کہ جس فرعون کی طرف حضرت موسیٰؑ جا رہے ہیں یہ وہ نہیں ہے جس کے محل میں ان کی پرورش ہوئی تھی، وہ مر چکا تھا، اور دوسرا فرعون تخت نشین ہو چکا تھا"

معلوم نہیں مولانا مرحوم نے اس واقعہ کو کس بنیاد پر یاد دلایا ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ فرعون کی طرف گئے تھے۔ اس نے حضرت موسیٰؑ سے کہا تھا "کیا ہم نے تم کو بچپنے میں پرورش

نہیں کیا تھا، اور تم اپنی عمر میں برسوں ہم میں رہا کیے، الخ، جیسا کہ سورۂ شعراء میں ہے:۔

قَالَ اَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَّلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ الخ

اور غالباً اسی خیال کے ماتحت مولانا مرحوم سورۂ یونس کی آیت فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ الخ کے ترجمہ کے تشریحی نوٹ میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"آیت کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تو اب موت سے تو نہیں بچ سکتا، لیکن تیرا جسم سمندر کی موجوں سے بچا لیا جائے گا، تاکہ وہ حسب معمول ممی کر کے رکھا جائے، اور آنے والی نسلوں کے لیے عبرت و تذکیر کا موجب ہو، اگر عبریات (ایٹالو کے بعض علماء کی یہ تحقیق درست ہے کہ فرعون امیس ثانی تھا تو اس کا بدن آج تک زائل نہیں ہوا ہے کیونکہ اس کی ممی نکل آئی ہے اور قاہرہ کے دار الآثار میں صحیح و سالم موجود ہے"۔

حالانکہ ڈاکٹر عبداللہ یوسف علی اپنے انگریزی ترجمۂ قرآن کی تشریحات کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"پہلے عموماً یہ تسلیم کر لیا گیا تھا کہ رامیس ثانی تقریباً بارہ سو پچاس قبل مسیح وہ فرعون تھا جس نے اسرائیلیوں پر مصر میں بڑے ظلم کیے، اور اس کے جانشین منفتا بارہ سو پچیس قبل مسیح (۱۲۲۵ ق م) کے زمانہ میں اسرائیلیوں کا مصر سے اخراج ہوا، اس میں شک نہیں کہ اس فرعون کی پالیسی بڑی جارحانہ تھی، مگر یہ تاریخیں صریحاً غلط اس لیے ہیں کہ تاریخی مواد موجود ہے کہ اس زمانہ میں اسرائیلی ..... عرصہ سے متمکن اور قائم تھے، علاوہ اس کے ھک سوس کو تو اٹھارہویں نسل فراعنہ نے شکست دے کر نکالا تھا، جنھوں نے نئی حکومت تقریباً سولہ سو قبل مسیح میں قائم کی تھی، اس لیے تھامیس اول (پندرہ سو چالیس قبل مسیح) وہ فرعون ہو سکتا ہے جس نے ابتدائے جوش قومی کی بنا پر اسرائیلیوں پر

مظالم کیے ہوں گے جس کی وجہ سے اسرائیلیوں کو مصر چھوڑنا پڑا ہو"

چوتھی صورت یہ ہے کہ "الارض" سے مراد مصر ہی کی سرزمین ہو کہ غرق فرعون کے بعد مصر کے مشرقی حصہ پر بھی بنی اسرائیل کو اقتدار حاصل ہوا اور مغربی حصہ پر بھی، (یہ واقعہ ہلک موسیٰ حکومت کے بعد پیش آیا، اور اس اقتدار کا خاتمہ قبطی النسل فراعنہ کے ہاتھوں عمل میں آیا، اوپر اسکی جانب اشارہ ہو چکا ہے)، بنی اسرائیل کی آبادی ارض مصر کے مختلف صوبوں میں پھیلی ہوئی تھی مگر ایک کثیر آبادی دریائے نیل کے ڈیلٹا میں دریائے نیل کی ایک مشرقی شاخ کے آس پاس تھی (جیسا کہ مولانا مودودی کی تفہیم القرآن کی تحریر سے اندازہ ہوتا ہے) اسی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ "مشارق الارض" سے مراد دریائے نیل کی اس شاخ کا مشرقی حصہ اور "مغارب الارض" سے مراد اس شاخ کا مغربی حصہ ہے، اور غرق فرعون کے واقعہ کا تعلق دریائے نیل کی اسی شاخ سے تھا کہ اسی میں فرعونِ موسیٰ غرق ہوا تھا، (نہ کہ بحر قلزم میں جیسا کہ یہودی روایات میں ہے)، غرق فرعون کے بعد "موسیٰ و من معہ" جنھیں غرق سے نجات مل گئی، مشرقی حصہ پر اور بقیہ بنی اسرائیل (جو مومن موسیٰ نہ تھے) مغربی حصہ پر قابض ہو گئے ہوں۔

وراثۃ مشارق الارض و مغاربہا کا تعلق "فانتقمنا منہم" (جس کے بعد متصلاً مذکورہ وراثت کا ذکر ہے) اور غرق فرعون فی الیم (جس کے قبل متصلاً مذکورہ وراثت کا ذکر ہے) اس کا قرینہ ہے کہ دوسری یا چوتھی صورت اختیار کی جائے، لیکن اگر اس اتصال کا لحاظ نہ کیا جائے تو یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "الارض" سے مراد جنس ارض کو لیا جائے، اور مشارق الارض سے مشرقی زمینیں (شام و فلسطین و سینا) اور "مغاربہا" سے مغربی زمینیں (مثلاً مصر کی زمین) اور یہ وراثت غرق فرعون والے واقعہ کے بہت بعد اس وقت ہوئی جب یرمیاہ نبی کے زمانہ میں سرزمین مصر ایک یہودی وطن ہو گیا (جیسا کہ تفسیر ماجدی میں ہے)، یہ گویا پانچویں صورت ہوئی۔

لیکن اس پانچویں صورت میں اس وراثہ کے ذکر کو (جس کا ذکر سورہ اعراف میں ہے) بطور جملۂ معترضہ قرار دینا ہوگا، اور اس کا اس وراثت سے کوئی تعلق نہ ہوگا جس میں جنّٰت و عیون وغیرہ والی وراثت کا ذکر ہے، جو سورۂ شعراء اور سورۂ دخان میں ہے۔

سورۂ شعراء و سورۂ دخان والی وراثت جنّٰت و عیون وغیرہ کے سلسلہ میں تفسیر جواہر القرآن مصنفہ مولانا ولی اللہ فرنگی محلی المتوفی ۱۲۷۰ھ (مخطوطہ آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) اور تفسیر مظہری اور جلالین اور بعض دوسری تفسیروں میں غرق فرعون کے بعد ہی بنی اسرائیل کا فرعونی جنت و زروع وغیرہ کا مالک اور وارث ہو جانے یعنی بنی اسرائیل کے مصر پر اقتدار پا جانے کا ذکر موجود ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ نہیں ہوا کہ بنی اسرائیل نے غرق فرعون کے بعد مصر کو خیرباد کہہ دیا ہو، حضرت حسن بصری تابعی کی یہی تفسیر مروی ہے کہ "جنّٰت و عیون وغیرہ" سے ارض مصر ہی کے جنّٰت و عیون وغیرہ مراد ہیں، جو فرعونیوں کے تھے، اور جن سے وہ محروم کر دیے گئے تھے، لیکن حضرت قتادہ والی تفسیر اس کے خلاف بھی ہے۔

فرعونیوں کے غرق کے بعد اُن کے جنّٰت و عیون وغیرہ پر بنی اسرائیل کا قبضہ تیسری صورت میں مانا جا سکتا ہے، کہ یہودی روایتوں کے مطابق کل بنی اسرائیل کا مصر سے خروج فرعونیوں کے غرق کا واقعہ بحر قلزم میں نہ مانا جائے، بلکہ اُس کے بجائے دریائے نیل کی کسی شاخ میں مانا جائے اُس کے لئے قرآن میں لفظ "الیم" جا بجا آیا ہے، آگے اس کا بیان ہوگا، اس موقع پر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ قرآن میں آل فرعون کے غرق کے ذکر کے بعد "یعکفون علیٰ اصنام لہم" ایک قوم کا ذکر ہے، جسے دیکھ کر بنی اسرائیل کو بھی ایک "الٰہ" کی خواہش ہوئی، سورۂ اعراف میں ہے۔

"وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر فاتوا علیٰ قوم یعکفون علیٰ اصنامھم
قالو یا موسیٰ اجعل لنا الٰھا کما لھم الٰھۃ"

اس صورت میں اگر "بحرِ قلزم" میں غرقِ آلِ فرعون کے بعد بنی اسرائیل نے مصر کو بالکلیہ خیرآباد کہدیا ہو جیسا کہ یہودی روایتوں میں ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہودی روایتوں کے لحاظ سے جس چٹیل میدان میں بنی اسرائیل کا پڑاؤ ہوا تھا، اس بے آب و گیاہ میدان میں کون ایسی قوم تھی جس کو "عاکفین علیٰ اصنامھم" کہا گیا ہے، اس میدان میں تو دور دور تک آبادی ہی نہ تھی، چہ جائیکہ عبادت خانہ، بظاہر معلوم یہی ہوتا ہے، کہ "فرعون و من معہٗ" کے غرق کے جو دریائے نیل کی مشرقی شاخ میں ہوا، حضرت موسیٰ و من معہٗ اسی شاخ کے پار ہو کر اس پر قابض و متصرف ہو گئے۔ اور جب ارضِ مصر سے ارضِ کنعان کی طرف تشریف لیجانے لگے۔ تو غالباً سرحدِ مصر پر بنی اسرائیل کے ہمراہیوں کو کوئی بتخانہ ملا ہوگا، جس کا ذکر قرآن میں ہے، (کیا عجب ہے کہ وہ بتخانہ وہی ہو، جو مصر پر حملہ آوروں کی تاخت کے سلسلہ میں کتبخانہ اسکندریہ طرح تباہ ہوگیا ہو کیونکہ اسے مصریوں نے حملہ آوروں کی مدافعت کے لئے اڈہ بنالیا تھا، اُس کے کھنڈر موجودہ نہرِ سویز میں آگئے ہیں۔

بحرِ قلزم میں غرقِ فرعون کے سلسلہ میں یہ لطیفہ خوب ہے کہ بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے کے راستہ میں یہ بحرِ قلزم کہاں سے آگیا، ظاہر حال کے لحاظ سے ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ غرقِ فرعون کے بعد حضرت موسیٰؑ اپنے ہمراہی بنی اسرائیل کو لے کر کوہِ طور کی طرف جہاں سے وہ فرعون کی طرف مصر بھیجے گئے تھے، "اذھب الیٰ فرعون انہ طغیٰ" (سورہ طٰہٰ) پھر ارضِ کنعان کی طرف جو یہودی روایتوں کی بنا پر "ارضِ موعودہ" یا "ارضِ مقدسہ" تھی، (قرآن نے جسے ارضِ مقدسہ اور ارضِ مکتوبہ" سورۂ مائدہ میں کہا ہے) یہ راستہ براہِ راست خشکی کا تھا یعنی وہ راستہ کہ جس

راستہ سے حضرت موسیٰؑ ایک فرعونی کے قتل کے سلسلہ میں مصر سے نکل کر مدین کی طرف جاتے ہوئے "تا مدین" تک پہونچے تھے، جیسا کہ سورۂ قصص میں ہے "لما توجہ تلقاء مدین الخ اور ولما ورد ماء مدین" الخ یہی وہ راستہ تھا جس کے ذریعہ مصر اور شام و حجاز و یمن وغیرہ کے درمیان تجارتی قافلے آتے جاتے تھے، برادرانِ یوسف ارضِ کنعان سے اسی راستہ سے مصر آئے تھے، اس راستہ میں کہیں بحرِ قلزم نہیں پڑتا، حال کی ایک تفسیر میں اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت موسیٰؑ راہ بھٹک گئے تھے جس کو محض تاویل کہا جا سکتا ہے، مگر کیا کیا جائے کہ یہودی روایتوں میں تو رہبری کی خدمت ایک فرشتہ کر رہا تھا، (جس کی خاکِ پا سے سامری نے بعد کو بچھڑا بنایا تھا، بہت سے مفسرین نے بھی سامری کے قول کی جو قرآن میں ہے یہی تشریح کی ہے "سامری" کا ذکر ابھی آگے آتا ہے) یہودی روایتوں سے قطعِ نظر خود قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کا یہ قول درج ہے کہ میرا رب میری رہبری کرے گا (سورۂ شعراء) اس لئے ہدایتِ ربانی کے بعد بھٹک جانے کا خیال کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کا یہ قول "ضربِ عصا" سے جس "انفلاقِ بحر" کا ذکر ہے، اُسے یوں بیان کیا گیا،

فانفلق فکان کل فرق کالطود العظیم، (سورۂ شعرا)	وہ بحر پھٹ گیا، اور ہر حصہ اتنا بڑا تھا، جیسے بڑا پہاڑ،

پانی کے دونوں حصوں کا الگ الگ ایک پہاڑ کی ایسی دیوار بن جانا، اور درمیان میں خشکی کا راستہ نکل آنا جو اگرچہ معجزہ تھا، مگر اس معجزہ کا تصور ایک دریا کے سلسلہ میں تو کچھ نہ کچھ ہو جاتا ہے، مگر سمندر کی صورت میں بہت ہی متعذر ہے کسی بہتے دریا میں اگر خشکی کا راستہ پیدا ہوگا، تو اس راستہ کے دائیں بائیں پانی کی ایک بہت اونچی دیوار بن جائے گی خصوصاً جب کہ دریا بہت گہرا ہو، سمندر میں بھی ایسا ہی ہوگا، مگر سمندر کی گہرائی اتنی زائد ہوتی ہے کہ

پانی کے ہٹ جانے کے بعد جو خشکی کا راستہ پیدا ہو گا، وہ دونوں ساحلوں کی طرف سمندر
والی خشکی سے اس قدر اونچا ہو گا کہ اس سے اترنا اور پھر چڑھنا خود ایک دوسرا معجزہ ہی
ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس معجزۂ موسوی کی تصویر کشی یوں کی جائے، تو مناسب ہو گی، کہ

"دریائے نیل کے سیلاب نے خشکی کے ایک بڑے حصہ کو زیر آب کر دیا ہو
اس طرح کہ اونچائی میں کئی فٹ پانی خشکی پر آگیا ہو، اور اونچی اونچی لہروں میں
پانی جوش کھا رہا ہو، اور دوسری طرف دریائے نیل کی مشرقی شاخ میں طغیانی
کا زور ہو، جگہ جگہ چل رہا ہو، سو سوا سو میل فی گھنٹہ کی رفتار سے طوفان برپا
ہو اور سیلاب کا پانی، اور دریائے نیل کی اس شاخ کی طغیانی کا پانی مل کر ایک
سمندر سا بن گیا ہو، (بنگلہ دیش کے ڈیلٹا میں طوفان اور سیلاب اور دریاؤں
کی طغیانی سے ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر کا منظر بارہا لوگوں نے دیکھا ہے) اپنے سامنے پانی کی
اس رو کو دیکھ کر حضرت موسیٰؑ کے ہمراہی گھبرا گئے ہوں کہ سامنے پانی کا سمندر
پیچھے فرعون کا لشکر، بچنے کا کوئی راستہ نہیں لیکن قدرت الٰہیہ کے کرشمہ سے
(عصائے موسوی) کے ذریعہ حضرت موسیٰؑ اور ان کے ہمراہیوں کو راستہ مل
گیا ہو، ان کے پار ہوتے ہی، ان کا تعاقب فرعونیوں نے اس خیال سے کیا ہو
کہ اب راستہ ہو گیا ہے، مگر قدرت الٰہیہ نے ان کے لئے راستہ مسدود کر دیا،"
وہ اس سمندر میں غرق ہو گئے، اور غرق کے وقت وہ واقعہ ہوا جس کا ذکر
سورۂ یونس میں ہے" اسی منظر کی جانب سورۂ طٰہٰ کی آیت فغشیھم من الیم ما غشیھم
کا اشارہ (اشارہ ہو) فرعون کے غرق کے واقعہ کو بحر قلزم، ینے کی اس
واقعہ کی تصویر کشی بہت ہی مستبعد عن الفہم ہے، کیونکہ قرآن نے فرعون کے اظہار ایمان کے

ناقابل قبول ہونے کے (کیونکہ حالت یاس کا ایمان تھا) بیان کے بعد خداوند تعالیٰ کا یہ فرمان
نقل کیا ہے،

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ
لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً

(سورہ یونس)

پس آج ہم ایسا کریں گے کہ تیرے
جسم کو (پانی کی موجوں سے) بچا
لیں گے تاکہ ان لوگوں کے لئے جو
تیرے پیچھے ہیں ایک نشانی ہو،

جس کا ظاہر مطلب یہی ہے، کہ منشاء خداوندی اس کی لاش کو صحیح و سالم محفوظ کرنا تھا،
تاکہ وہ دوسروں کے لئے ایک نشان کا کام دے اور عبرت کا ذریعہ بنے اگر یہ واقعہ بحر قلزم کا
ہو، تو یہ منشاء خداوندی بظاہر پورا نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس زمانہ میں سمندر سے کسی لاش
کے صحیح و سالم نکال لینے کے آلات و ذرائع نہ تھے، بخلاف اس صورت کے جو اوپر بیان ہوئی
کیونکہ اس صورت میں سیلاب اور طغیانی کے ختم ہونے پر فرعون کی لاش زمین پر پڑی ہوئی مل
سکتی تھی، لاش کو پانی سے نکالنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور اگر دریائے نیل کی اس مشرقی شاخ
میں لاش ہو تو دریا کی اس شاخ سے صحیح و سالم لاش نکال لینا بھی کوئی مشکل امر نہ ہوا ہو، یہ لاش حنوط شدہ
ہی سہی اب تک دستیاب نہیں ہوئی، یا اس وجہ سے کہ جب ہکسوسی حکومت پر قبطی النسل فراعنہ کے
ہاتھوں تباہی آئی تو ہکسوسی زمانہ کے دوسرے آثار کی طرح یہ حنوط شدہ لاش جس مقبرہ میں تھی،
وہ بھی برباد ہو گیا، جس کی وجہ سے حضرت موسیٰؑ اور غرق فرعون وغیرہ کے واقعات مصری آثار
اور مصری تاریخ میں نہیں ملتے، یا اس وجہ سے کہ اب تک صرف میدانی وسطی اور بالائی مصر کے آثار
کی تفتیش ہوئی ہے، دریائے نیل کے ڈیلٹا پر اب تک کام نہیں شروع ہوا ہے، آئندہ اگر اس
حصہ پر کام شروع ہو تو امید ہے کہ غرق شدہ فرعون کی حنوط شدہ لاش کسی جگہ مل جائے،

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "بمن خلفک آیۃ" میں "خلف" سے مراد "آئندہ آنے والے" نہ ہوں، بلکہ وہ لوگ مراد ہوں جو فرعون کے ساتھ غرق ہونے سے اس لئے بچ گئے تھے، کہ یا تو پیچھے رہ گئے تھے، یا فرعون کے ساتھ نہ آئے تھے، اور فرعون کی لاش ان لوگوں کے لئے نشان ہو، کہ تمہارا سربراہ اور بادشاہ مرگیا ہے، اس نشان نے حکومت سے ان لوگوں کو بالکل مایوس کر دیا ہو، اور بنی اسرائیل کو موقع دیا ہو، کہ وہ تدریجی طریقہ سے کی حکومت پر اقتدار قائم کرلیں، فرعونی جنّت وعیون وغیرہ پر قابض ہو جائیں، اس لئے حنوط شدہ لاش کے دستیاب ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

عربی میں پانی کے کسی بڑے حصہ پر بحر کا اطلاق ہوتا ہے، خواہ وہ "سمندر" ہو یا کوئی بڑا دریا، یا چشمہ ہو منتہی الارب میں ہے۔ بحر جوئے بزرگ یا دریائے شور" اس لئے قرآن میں غرق فرعون کے سلسلہ میں لفظ "بحر" کے استعمال سے لازمی طریقہ سے یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ اس سے مراد "سمندر" ہی ہے، چنانچہ یہودی روایات میں بحر قلزم ہے،

خود قرآن مجید میں بھی جا بجا غرق فرعون کے سلسلہ میں بحر کے بجائے لفظ "یم" کا استعمال ہوا ہے، سورۂ اعراف میں ہے:۔ "فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَاَغْرَقْنٰهُمْ فِي الْيَمِّ الخ" اور سورۂ طٰہٰ میں ہے، "فَاَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُوْدِهٖ فَغَشِيَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ وَاَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهٗ وَمَا هَدٰى،" سورۂ قصص میں ہے، :۔ "فَاَخَذْنٰهُ وَجُنُوْدَهٗ فَنَبَذْنٰهُمْ فِي الْيَمِّ الخ" سورۂ ذاریات میں ہے:۔ "وَفِيْ مُوْسٰٓى اِذْ اَرْسَلْنٰهُ اِلٰى فِرْعَوْنَ بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ فَتَوَلّٰى بِرُكْنِهٖ وَقَالَ سٰحِرٌ اَوْ مَجْنُوْنٌ فَاَخَذْنٰهُ وَجُنُوْدَهٗ فَنَبَذْنٰهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيْمٌ،" اور "یم" کا اطلاق عموماً دریا اور چشمہ پر ہوتا ہے، منتہی الارب میں ہے، "یم بالفتح دریا لا یکسر ولا یجمع" خود قرآن میں حضرت موسیٰؑ کی ماں کو جو القاء خداوندی ہوا تھا،

اس میں بھی لفظ یم کا استعمال ہوا ہے، سورۂ طٰہٰ میں ہے: "اِذْ اَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّكَ مَا يُوْحٰٓى اَنِ اقْذِفِيْهِ فِي التَّابُوْتِ فَاقْذِفِيْهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَاْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّيْ وَعَدُوٌّ لَّهٗ" سورۂ قصص میں ہے :۔ "فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِيْ وَلَا تَحْزَنِيْ" اسی طرح سامری والے "الٰہ" کے جلانے اور اس کی خاک کو پانی میں بہا دینے کے سلسلہ میں بھی قرآن میں "یم" ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، "لَنُحَرِّقَنَّهٗ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهٗ فِي الْيَمِّ نَسْفًا" (سورۂ طٰہٰ) اور یہ ظاہر ہے کہ ان مذکورہ واقعات کا تعلق سمندر (دریائے شور) سے نہیں مانا جا سکتا،

سر سید مرحوم فرعون کے بحر قلزم میں غرق ہونے کو تسلیم کرنے کی صورت میں یہ رائے رکھتے تھے، تاکہ واقعہ بالکلیہ معجزہ نہ رہے، کہ جوار بھاٹے کی صورت پیدا ہو گئی تھی، مگر یہ تاویل قرآنی الفاظ "کالطود العظیم" سے میل نہیں کھاتی،

فرعون نے اپنی قوم کے سامنے مصر اور مصری نہروں پر اپنی ملکیت کی ڈینگیں ماری تھیں، اور اس نے اس کا بطور فخر اظہار کیا تھا، سورۂ زخرف میں ہے :۔

اَلَيْسَ لِيْ مُلْكُ مِصْرَ وَهٰذِهِ الْاَنْهٰرُ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِيْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ مِّنْ هٰذَا الَّذِيْ هُوَ مَهِيْنٌ وَّلَا يَكَادُ يُبِيْنُ،	کیا مصر کی سلطنت میری نہیں ہے اور یہ نہریں جو میرے بائیں اور دائیں رواں دواں ہیں، میری نہیں ہیں، کیا تم لوگوں کو سوجھتا نہیں، کیا میں اس سے بہتر نہیں جو ایک بے قدر اور ذلیل شخص ہے، اور جو ٹھیک طریقہ سے صاف صاف بول بھی نہیں سکتا،

کیا عجب ہے کہ ان ہی نہروں ہی میں سے (جن پر فرعون اپنا اور حضرت موسیٰؑ کا موازنہ کرتے ہوئے اپنے مالک ہونے کا فخریہ اظہار کیا کرتا تھا کسی نہر میں (دریائے نیل کی مشرقی شاخ بھی ایک نہر ہو سکتی ہے) قدرت الٰہیہ نے اسے غرق کیا ہو، اور حضرت موسیٰؑ اور ان کے ہمراہیوں کے لیے اسے پایاب بنا دیا ہو، واللہ اعلم۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ غرق فرعون کے بعد بھی بعض یا کل بنی اسرائیل مصر میں رہے، اور فرعونی باغوں اور نہروں اور کھیتوں پر ان کا قبضہ ہو گیا تھا تو پھر "سامری" کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ مصر میں ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا تھا، اور بنی اسرائیل کی آبادی میں گھل مل گیا تھا، اور جب حضرت موسیٰؑ اپنے ہمراہیوں کے ساتھ سرزمین مصر سے نکل کر ارض موعودہ (ارض کنعان) کی طرف تشریف لیجانے لگے تو وہ بھی ساتھ ہو لیا ہو اور چونکہ وہ خود واقعۃً خدا پرست نہ تھا، اس لیے حضرت موسیٰؑ کے ہمراہیوں کو خدا پرستی کے راستہ سے ہٹانے کی تدبیروں میں رہا ہو، پہلی تدبیر تو یہ تھی کہ جب حضرت موسیٰؑ کے ہمراہی بنی اسرائیل کا گذر "قوم یعکفون علی اصنامھم" پر ہوا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، تو اس نے اپنے پروپیگنڈے کے ذریعہ ایک انسانی مجسم الٰہ کی تمنا اپنے ہمراہیوں میں پھونک دی، پھر آگے چل کر ایک بچھڑے کا ڈھونگ رچایا، (مصر میں گاؤ پرستی کا بھی رواج تھا، جیسا کہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے ترجمان القرآن میں تحریر فرمایا ہے)، اور ایک آواز نکالتا ہوا بچھڑا تیار کیا ہو (یہودی روایتوں میں تو خود حضرت ہارونؑ کو اس میں ملوث کیا گیا ہے، مگر قرآن مجید نے اس کی تکذیب کی ہے) پھر جب حضرت موسیٰؑ نے اس سے باز پرس کی تو کوئی معقول جواب تو بن نہ پڑا، اس نے حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کے مذہبی مزاج اور مذاق کے مطابق ایسی بات کہدی جس سے اس کے خیال کے مطابق حضرت موسیٰؑ کو خاموش ہو جانا پڑتا، وہ یہ کہ انی بصرت بما لم یبصروا بہ

فقبضت قبضۃ من اثر الرسول فنبذتھا۔" اس پر حضرت موسیٰؑ کا غضب اور بھی بھڑک گیا، کہ ہم کو چڑاتا ہے، (بیوقوف بناتا ہے) دور ہو نکل جا اور چھوت ہو کر زندگی بسر کر، اور دیکھ میں اس خود ساختہ "الٰہ" کی کیا گت بناتا ہوں، جلا دوں گا اور اس کی خاک پانی میں بہا دوں گا، سورۂ طٰہٰ میں ہے:۔

قال بصرت بما لم یبصروا بہ فقبضت قبضۃ من اثر الرسول فنبذتھا وکذلک سولت لی نفسی قال فاذھب فان لک فی الحیوۃ ان تقول لا مساس وان لک موعدا لن تخلفہ وانظر الی الٰھک الذی ظلت علیہ عاکفا لنحرقنہ ثم لننسفنہ فی الیم نسفا

تفسیریں اٹھا کر دیکھئے، اس سلسلہ میں کیا کیا موشگافیاں ہوئی ہیں، مولانا آزاد مرحوم نے ترجمان القرآن میں اپنی طرف سے ایک عجیب غریب تشریح فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "رسول" سے مراد خود حضرت موسیٰؑ ہیں، اور "اثر" سے مراد ان کے "احکام" اور ان کی دینی باتیں ہیں، اور "قبضۃ" سے مراد ظاہری اتباع اور پیروی اور نبذ سے مراد ترک یعنی ترک اتباع ہے، حالانکہ نہ تو مفسرین کی موشگافیوں کی ضرورت ہے اور نہ مولانا آزاد مرحوم کی اس انوکھی تشریح کی، سیدھی سی بات یہ ہے کہ سامری کا یہ قول بالکل اپنے ظاہری معنی میں ہے، اگرچہ حقیقت اور واقعہ سے دور، محض حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کے مذہبی مزاج کے مطابق حضرت موسیٰؑ کو لاجواب کرنے اور عام بنی اسرائیل کو بچکار دینے کے لیے (کیونکہ پوچھ گچھ عام لوگوں کے سامنے ہو رہی تھی، اور سامری کو بڑی رسوائی کا سامنا تھا) اس کے اس جواب پر حضرت موسیٰؑ اور بھی غضبناک ہو گئے، اور اس سے کوئی جرح بھی نہیں کی کہ "اثر" کا کیا مطلب ہے، اور رسول کون تھا، کس وقت تو نے انکو دیکھا، دوسرے لوگوں کے نہ دیکھنے کی کیا وجہ تھی؟ یہ واقعہ کہاں کا ہے؟ اور پھر خاص "بچھڑے" کی صورت

کیوں بنائی تھی؟ وغیرہ وغیرہ

اختتام کلام پر دو باتیں اور بھی بیان کرنا ہیں،

(۱) کہا جاتا ہے کہ بہت قدیم زمانہ سے ایک نہر جاری تھی جو دریائے نیل کی مشرقی شاخ سے بحر قلزم تک تھی، اور اس نہر کے ذریعہ بحر متوسط اور بحر قلزم کے درمیان تجارتی کشتیوں کی آمد و رفت رہتی تھی، اور اس کے دونوں طرف دور تک باغات کا سلسلہ تھا، (اسی نہر میں "کلوپیٹرا" کا وہ مشہور بجرا رہتا تھا، جو اس کی تفریح کے لیے ہر وقت آراستہ رہتا تھا) اس نہر کا بہت بڑا حصہ اب نہر سویز میں شامل ہو گیا ہے، امتداد زمانہ سے یہ نہر آمد و رفت کے لیے ناکارہ ہو گئی تھی، کیا عجب ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے اسکندریہ کی فتح کے بعد اسکی نہر کی مرمت کی اجازت حضرت عمرؓ سے مانگی ہو، کسی نئی نہر کے کھودنے کے متعلق نہیں، مگر حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت نہیں دی، ہو سکتا ہے کہ اسی نہر میں "فرعون و من معہ" غرق ہوئے ہوں، اور ایک طرف نہر کے جوش میں آئے ہوئے پانی اور دوسری طرف دریائے نیل کی مشرقی شاخ کی طغیانی کے درمیان پھنس کر رہ گئے ہوں، اور پھر بعد کو فرعون کی صحیح و سالم لاش نکالی گئی ہو جس کا کسی نہر سے نکالنا مشکل نہیں، اور چونکہ یہ نہر بحر قلزم سے تعلق رکھتی تھی، اسلیے یہودی روایتوں میں "بحر قلزم" کا نام آگیا، جس طرح بہ سلسلہ واقعات کربلا بعض کربلائی روایتوں میں دریائے فرات کا نام آگیا، حالانکہ "کربلا" کا میدان دریائے فرات کے کنارے نہ تھا، وہ تو "نہر علقمہ" کے کنارے تھا، جو دریائے فرات سے نکلی ہوئی ایک نہر تھی۔

(۲) مصر کے مغربی حصہ میں "بہنسا" نامی ایک علاقہ تھا، جسے زبیر بن العوامؓ کی سرکردگی میں مسلمانوں نے فتح کیا تھا، اور وہاں کچھ پرانے کھنڈر دیکھ کر وہاں کے باشندوں سے اس کے بارے میں دریافت کیا تھا جس کا جواب یہ ملا کہ یہ بنی اسرائیل کے کھنڈر ہیں، غور طلب یہ ہے کہ

یہ کھنڈر کس زمانہ کے تھے؟ ہو سکتا ہے کہ یہ کھنڈر اس زمانہ کے ہوں کہ یرمیاہ نبی کے بیان کے مطابق (حسب بیان تفسیر ماجدی) مصر ایک یہودی وطن بن گیا تھا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کھنڈر بنی اسرائیل کے اس عارضی دور اقتدار کے ہوں کہ جو ہکسوسی فرعون کے غرق ہونے پر سرزمین مصر کے مشرقی اور مغربی حصوں پر انھیں حاصل ہو گیا تھا جس کا خاتمہ قبطی النسل فراعنہ کے زمانہ میں ہوا۔

نوٹ

مذکورہ بالا مضمون میں تاریخ مصر کے سلسلہ میں اور ڈاکٹر عبد اللہ یوسف علی کے انگریزی ترجمۂ قرآن کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے، یہ بیان جناب حمید الدین خاں سابق پروفیسر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی اعانت اور مدد کا رہین منت ہے، موصوف نے اس کے بارے میں ایک تحریری یادداشت مجھے نومبر ۱۹۸۲ء میں عنایت فرمائی تھی، جو میرے پاس موجود ہے، افسوس کہ ۱۰ر جولائی ۱۹۸۳ء کو موصوف کا انتقال ہو گیا،

اردو کا اصلاح شدہ رسم خط جامع ہے

از جناب غلام رسول صاحب سابق لائبریرین حیدرآباد سٹی کالج

رسم خط سے مراد وہ علامتیں ہیں جن کے ذریعہ کسی زبان کے مقررہ قاعدوں کے مطابق خیالات و واقعات کا تحفظ اور ان کا اظہار اور ترسیل ہو،

واضح ہو کہ اردو خط کی اصل نسخ خط ہے، جس کو ابن مقلہ نے ۱۱۲۲ء میں ایجاد کیا، اس کا ارتقا بتدریج مختلف ملکوں میں ہوا، پہلے عربی میں (۲۹) حروف تھے، بعد میں ہمزہ کا اضافہ ہوا، جس کی وجہ سے ان کی تعداد تیس ہو گئی، یہ خط جب ایران میں پہنچا، تو آوازوں کے لحاظ سے اس میں پ، چ، ژ اور گ حروف بڑھائے گئے، اس وقت یہ خط فارسی خط کے نام سے موسوم ہوا، پھر جب فارسی خط ہندوستان میں داخل ہوا، تو اس میں ہندوستانی زبانوں کی آوازوں کے بموجب ٹ، ڈ، ڑ، ھ اور ے کا اضافہ ہوا، ایک عرصے تک حتیٰ کہ انگریزوں کے دور میں بھی فارسی خط ہی کے نام سے پکارا جاتا رہا، حالانکہ مذکورہٴ بالا حرفوں کے شامل ہونے کے بعد اس کو اردو خط کہنا چاہیئے تھا، جب سے ہندوستان آزاد ہوا اور اس کی سرکاری زبان ہندی قرار پائی، تو اردو والے اپنے خط کو اردو خط کے نام سے پکارنے لگے، اب اسے فارسی خط کہنا نامناسب ہے، ہندی کو سرکاری زبان کا درجہ ملنے کے بعد سنسکرت کے بعض الفاظ تعلیم، بول چال اور صحافت کے ذریعہ اردو میں داخل ہوتے جا رہے ہیں، لیکن ہمارا

رسم خط ان کی لکھاوٹ میں ناقص، جس کی بنا پر اردو رسم خط کی اصلاح کا مسئلہ اردو والوں کے لئے پریشان کن اور لاحل بنا رہا،

اردو میں بعض سنسکرت کے خاص حرفوں کا بدل موجود نہ ہونے کے سبب مجھ کو اردو خط کی اصلاح کا خیال پیدا ہوا، اور ۱۹۵۶ء سے اس کے لئے کد و کاوش شروع کر دی اور ۱۹۵۸ء سے وقتاً فوقتاً اخبارات و رسائل کے ذریعہ اپنی تجویزیں اہل علم و نظر کے روبرو پیش کرتا رہا، جس کو ارباب اردو نے قبول اور منظور کیا، میں نے غور و فکر کے بعد اردو زبان میں پانچ جدید اعرابوں کا اضافہ کیا، جو میری دس سال کی جد و جہد کا نتیجہ ہے، اس سے اردو زبان کا رسم خط جامع بن گیا ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے،

(۱) انیمہ۔ یہ کسی حرف کی آدھی یا ادھوری آواز کو ظاہر کرتا ہے، اس کی علامت (ں) ہے، جو اردو اور ہندی میں رائج ہے، اور لسانیات میں مسلم ہے، یہ بہت کارآمد اعراب ہے، اس سے اپنی اور غیر زبانوں یعنی سنسکرت اور انگریزی کے بیسیوں مخصوص الفاظ کی لکھاوٹ آسان ہو جاتی ہے، مثلاً (اردو) گیا، کیوں، اور مہان (سنسکرت) تیاگ، پلچھ، اور ہتھان (انگریزی) بلاک، اور کلاس،

(۲) رائے ممدودہ، یہ سنسکرت ہندی کے لئے خاص ہے، اور ری (ऋ) کا بدل ہے، اس کی علامت (ر) ہے، مثلاً رتو، کرپا اور امرت،

(۳) شین ثقیلہ یا سنسکرت شین، یہ سنسکرت ہندی کے لئے خاص ہے، اور ش (ष) کا بدل ہے، اس کی علامت (ش) ہے، مثلاً کوش (کوش)، دوش (دوش) اور روش (روش)

(۴) نون ثقیلہ یا سنسکرت نون یہ سنسکرت ہندی کے لئے خاص ہے، اور انڑ (ण) کا بدل ہے، اس کی علامت (ݨ) ہے، مثلاً مرݨ، ترݨ، اور راوݨ،

(۵) یائے قصیر۔ یہ ہندی (سی) کی درمیانی لکھاوٹ کا بدل ہے، اور زیر سے زیادہ کھل کر پڑھی جاتی ہے، یہ اعراب ہندی اور برج زبانوں کے لئے خاص ہے، مثلاً گوسَی، ہانی اور رابیکا (ہندی)، جی، ناہی، اور تاہی، (برج)

فی الحقیقت (برج) ناگری خط (ہندی) اعراب والا ہے، برخلاف اس کے اردو خط بے اعراب ہے، اس لئے کسی لفظ کو صحت کے ساتھ ادا کرنے میں یہ اعراب کا محتاج ہے، اعراب ہی اردو خط کے اہم جزو ہیں، لہذا اردو والوں کو چاہیئے کہ وہ غیر العلم اور مشکل الفاظ کی لکھاوٹ میں اعراب کا ضرور خیال رکھیں،

اب ہم ناگری اور رومن خطوں میں جو نقائص پائے جاتے ہیں، ان کا تذکرہ کرتے ہیں تاکہ اردو خط میں جو نقائص بیان کئے جاتے ہیں، اس کی حقیقت ظاہر ہو جائے، ہندی والوں کا دعویٰ ہے کہ ناگری خط سائنٹفک ہے، اس میں جو کچھ لکھا جاتا ہے وہی پڑھا جاتا ہے، اس کے برخلاف اردو اور انگریزی میں لکھا کچھ جاتا ہے اور پڑھا کچھ جاتا ہے، اردو میں "بالکل" کو بال کُل لکھا اور بلکل پڑھا جاتا ہے اور انگریزی میں (ہالف) لکھا اور ہاف پڑھا جاتا ہے،

ناگری خط کے مکمل ہونے کا دعویٰ کہاں تک درست ہو سکتا ہے، جب کہ اردو حروف خ، ز، ع، غ، ف اور ق کے ادا کرنے کے لئے مذکورہ بالا خط میں مشابہ حروف پر نقطے لگا کر کام لیا جاتا ہے، اس کے علاوہ ث، ح، ذ، ژ، ص، ض، ط اور ظ حرفوں کی آوازوں کا کوئی صحیح بدل اس خط میں موجود نہیں ہے، اس حیثیت سے وہ سراسر ناقص ہے، اس کے سوا حسب ذیل خرابیاں پائی جاتی ہیں،

(۱) ناگری خط میں حروف کی ملاوٹ میں اوپر تلے یا اگل بغل میں حرفوں کو لکھا

جاتا ہے، جس سے پڑھنے میں بڑی پیچیدگی پیدا ہوتی ہے، مثلاً (ا) (क्लास) (کلاس) (अड्डा) (اڈّا) اور (बट्टा) (بٹّا) (ب) (विद्या) (ودیا) (पद्म) (پدم) اور (विघ्न) (ودگھن)

(۲) حرفوں کے وصل میں تلفظ کے خلاف لکھاوٹ ہوتی ہے، جو اس کے سقم کو ظاہر کرتا ہے، مثلاً (चिह्न) (چنہ)، (शान्ति) (شانتی) اور (मुक्ति) (مکتی)، پہلی مثال میں ह پہلے اور न بعد میں بولا جاتا ہے، دوسری مثال میں न پہلے اور त بعد میں بولا جاتا ہے، اور تیسری مثال میں क پہلے اور त بعد میں بولا جاتا ہے، اوپر کے لفظوں میں تلفظ سے ہٹ کر لکھاوٹ ہوتی ہے، جس سے اس کی تکذیب ہوتی ہے کہ ہندی رسم الخط میں "جیسا بولا جاتا ہے، ویسا لکھا جاتا ہے"

(۳) ناگری خط میں ऋ کی لکھاوٹ میں بڑی پیچیدگی ہے، جو ہندی کے لئے پریشان کن ہے، مثلاً कृ (کر) वृत (برت) प्रकाश (پرکاش) اور ड्रामा (ڈراما) ان میں ر کی آواز سب جگہ یکساں ہے، پھر ر کی لکھاوٹ میں اترائی پینترے بدلنے کی کیا ضرورت ہے؟

(۴) ناگری خط میں نون غنہ کی جگہ نون ظاہر کی علامت لکھی جاتی ہے، جو اصولاً غلط ہے، مثلاً मैं (میں) हैं (ہیں) اور क्यों (کیوں) ان سب میں نون غنہ ہے حالانکہ اس خط میں نون غنہ کی علامت چندر بندو (ँ) ہے، اور نون غنہ کی علامت فقط نقطہ ہے

غرض جس خط میں اس قدر اسقام پائے جاتے ہوں وہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

رومن خط میں حسب ذیل خامیاں ہیں،

(۱) رومن خط میں بخلاف اردو خط کے مفرد حرف ایک سے زیادہ آوازوں کو ظاہر

کرتا ہے، C سے س اور ک کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً (centre سنٹر) craft (کرافٹ)

(D) سے د اور ڈ کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً Dal (دال) Date (ڈیٹ) G سے ج اور گ

کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً Gentre (جنٹر) Gulf (گلف)

(۲) رومن خط میں اردو خط کے مقابلے میں مخلوط حروف سے ایک سے زیادہ آوازوں

کا کام لیا جاتا ہے ch سے چ، ش، اور کاف کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً Chamber (چیمبر)

Chivarly (شی ورلی) Chrial (کرائسٹ) gh سے گھ اور غ کا اظہار ہوتا ہے

مثلاً Ghar (گھر، باغ) (باغ) Kh سے خ اور کھ کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً Khak

(خاک) Sakh (ساکھ) Ph سے پھ اور ف کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً Phal (پھل)

Pharmacy (فارمیسی) th سے تھ، ٹھ، ث اور د کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً

Booth (بوتھ) That (ٹھاٹ) Hadith (حدیث) اور There

(دیر) (۳) رومن خط میں تحریر کچھ ہوتی ہے، اور تلفظ کچھ ہوتا ہے، مثلاً Knet (نٹ)

Write (رائٹ) Psychology (سیکالوجی)

اوپر کے بیان سے واضح ہوگا کہ اردو اصلاحی خط ناگری اور رومن خطوں کے

نقائص سے پاک ہے، اور ان سے زیادہ مکمل اور جامع ہے، اس کی نمایاں خصوصیت

یہ ہے، کہ اس میں تمام ابتدائی اور درمیانی حرفوں کو ان کے سروں سے، اور

آخری حرفوں کو سالم صورت میں لکھا جاتا ہے، برخلاف اس کے ناگری خط میں سب

حرفوں کو الگ الگ اور ملاوٹ کی صورت میں منقطع حروف سے کام لیا جاتا ہے، اور رومن

خط میں تمام حرفوں کو سالم صورت میں لکھا جاتا ہے، اس لحاظ سے اردو خط، ناگری اور

رومن سے منفرد ہے، اور اسی کو مختصر نویسی میں تفوق حاصل ہے، اس کی لکھاوٹ میں کاغذ

کی کمی اور وقت کی بچت ہے،

میں نے اپنی کتاب دکنی زبان کا آغاز اور ارتقا میں جس کو آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈیمی

حیدرآباد نے ۱۹۶۲ء میں شائع کیا ہے، اردو کے اصلاحی رسم خط پر پورا پورا عمل کیا ہے اردو

کے جدید اعرابوں کا ذکر میں نے اپنی کتاب جدید اردو قواعد میں کیا ہے، جو امتحانات اردو

فاضل اور اردو عالم ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد میں شریک نصاب ہے اس سلسلے میں

ترقی اردو بورڈ (ہند) سے میری پرزور اپیل ہے کہ وہ اپنی کتابوں کی کتابت و طباعت میں

اردو کے اصلاحی خط کو رواج دے، تاکہ محبان اردو کو غیر زبانوں کا الفاظ صحت کے

ساتھ پڑھنے میں سہولت ہو،

مرعاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح

طلبہ و اصحاب درس حدیث کیلئے ایک نعمت غیر مترقبہ

مرعاۃ المفاتیح کے نام سے محدث جلیل مولانا عبید اللہ رحمانی ایک عرصہ سے مشکوٰۃ کی

جو مبسوط و محققانہ شرح لکھ رہے ہیں اسکی بڑی تقطیع پر تین ضخیم جلدیں شائع ہو کر اہل علم تک

پہنچ چکی ہیں، اور بقیہ زیر تدوین ہیں، اسکی پہلی جلد کا دوسرا اڈیشن مکتبہ سلفیہ مرکزی دار العلوم

بنارس نے نہایت دیدہ زیب ٹائپ میں اپنے خاص پریس میں چھپوایا ہے، یہ مشکوٰۃ شریف کی نہایت

مبسوط، مفصل اور محققانہ شرح ہے، جس میں حل لغات، حل مشکلات حدیث تخریج احادیث

اسمائے صحابہ و تابعین و ائمہ و مصنفین حدیث کے تفصیلی تذکرہ و تراجم کے ساتھ فقہی مسائل

و احکام پر نہایت سیر حاصل محدثانہ بحث اور محاکمانہ کیا گیا ہے،

پتہ:- جامعہ سلفیہ مرکزی دار العلوم ریوڑی تالاب وارانسی، ابو پورہ رانی، مبارکپور اعظم گڈھ،

مکتوب ماسکو

"یہ مکتوب میرے عزیز دوست ڈاکٹر سید اختر امام ام-اے-علیگ (پی۔
اچ۔ڈی برلن) کا ہے، اس وقت وہ لنکا یونیورسٹی میں شعبۂ عربی اور اسلامیات کے صدر ہیں،
لنکا کی طرف سے ماسکو کی طرف سے بین الاقوامی امن کانفرنس میں گئے ہوئے تھے، جو اکتوبر
۱۹۷۳ء میں ماسکو میں منعقد ہوئی تھی، وہیں جناب شوکت سلطان صاحب پرنسپل شبلی
نیشنل پوسٹ گریجوایٹ کالج سے ملاقات ہوئی، جو ہندوستان کی طرف سے اس کانفرنس میں
شریک ہوئے" "ص ع"

ماسکو
۱ر نومبر ۱۹۷۳ء

عزیز دوست صباح الدین صاحب سلام و محبت

اردو میں یہ خط لکھتے وقت ایک مشہور شعر یاد آرہا ہے جو غالباً آرزو لکھنوی کا ہے،

کس نے ٹپکا کھینچ کے ساغر موسم کی بے کیفی پر
اتنا برسا ٹوٹ کے بادل ڈوب چلا میخانہ بھی

آپ ٹھہرے ادیب اور مصنف! ایک دو نہیں بلکہ بیسیوں کتابوں کے، اس لئے دل ہی دل میں مسکرائیں گے کہ آرزو نے تو یہ شعر جھنجلا کر کہا ہوگا کہ جب آسمان پر کالی کالی گھٹائیں چھائی نہ ہوں تو پینے والے آخر پئیں تو کس منہ سے؟ پینے کا لطف تو جب ہی ہے کہ گھنگھور گھٹائیں موسلا دھار مینھ برسائیں، فطرت کی ستم ظریفیوں پر جب شاعر نے اپنے پیالہ کو دے ٹپکا: تو معاف کریں اندرا دیوتا بھی سکرا دئے چونکہ میگھ یا برشگال انہی کے قبضۂ تصرف میں ہے، تو انھوں نے دیکھتے ہی دیکھتے جل تھل کر دیا، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے میرے دیرینہ دوست! ماسکو کے پس منظر میں تو یہ شعر قطعاً نامناسب ہی ہے، اور اختر امام بس اَٹل ٹپ ہی چلائے جاتا ہے، اس لئے عرض یہ ہے کہ اس ماحول یا پس منظر میں اس سے زیادہ موزوں اور چست شعر مجھے ملا ہی نہیں؟ وہ کیسے؟

جب میں یہاں لنکا کے وفد کے ساتھ ہوائی جہاز سے اترا تو برفباری برائے نام ہو رہی تھی، میں نے رفقا سے کہا، یہ تو ماسکو کی توہین ہے کہ ہلکی ہلکی پھواروں کی طرح برفباری ہو، جی تو چاہتا ہے کہ شدت کی برفباری دیکھوں، دوسرے اور تیسرے دن کچھ زیادہ برفباری ہوا کی، تاہم وہ لطف نہ آیا، جس کے لئے میں چشم براہ نہیں، بلکہ منتظر تھا، ایک ہفتہ بعد آج صبح باضابطہ برفباری شروع ہوئی اور اس طرح کہ خزاں رسیدہ درختوں کی ننگی ٹہنیاں سفید برف کی تہوں سے مالامال ہو گئیں، کانگریس لے مہمانی تشریفات یعنی اخلاقی ضوابط کے تحت لینن کی آرامگاہ کی طرف چل پڑے جو اس عظیم الشان ہوٹل سے چوتھائی میل پر واقع ہے، سفید میدانوں میں کالی کالی چیونٹیوں کی قطاریں نظر آرہی تھیں، یہ سیاہ لمبے لمبے لبادوں اور کنٹوپ میں ملبوس غیر ملکی مہمان تھے، جس طرح شمالی ہندوستان میں کار گذرنے کے بعد دھول اڑتی رہتی ہے، یا گرد و غبار اڑنے والی ہوائیں چلتی رہتی ہیں، اسی طرح برف کی پھواریں اڑتی ترچھی لہراتی ہوئی گذر رہی تھیں، جن سے کالے لبادے اور کنٹوپ بھی سفید ہوتے جا رہے تھے، میں اس سے لطف اندوز ہو رہا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کی سوئیوں کو لاکھوں بار گردش دے کر میں طالب علمی کے اس ولولہ انگیز اور رومان پرور دور میں پہنچ گیا، جب کہ میں اپنے ساتھیوں کے ساتھ سیر سپاٹے کیا کرتا تھا، اور سب لوگوں کے چہرے برف آلود ہو جایا کرتے تھے، آپ دیکھتے ہیں، بات شروع ہوئی تھی، آرزو لکھنوی کے ایک زوردار شعر سے اور بہکتا ہوا، بلکہ برف پر پھسلتا ہوا کہاں سے

کہاں جا پہنچا،

آپ کے لئے یہ عریضہ معمہ ہی ہوگا، اُس کی وجہ یہ ہے کہ کہاں تو میں آپ کو پچھے دار خطوط لکھا کرتا تھا، اور پھر شامتِ اعمال سے یک بخت یہ سلسلہ بند ہوگیا، کیوں؟ یہ خود میں بھی نہیں جانتا ہوں۔ پھر ذرا یا وحشت ملاحظہ ہو کہ یاد آئے کہاں؟ ماسکو میں! آپ کی یاد تو بخدا ہمیشہ شگفتہ رہا کی، مگر اس کی توفیق نصیب نہیں ہوئی کہ ایک مخلص دوست کو چند سطریں ہی لکھ ڈالوں،

ایران کے ڈھائی ہزار سالہ جشنِ ملوکیت میں شاہی دربار نے مجھے نوازا تھا، شیراز میں لنکا اور ایران کے ثقافتی تعلقات پر ایک مقالہ بھی پڑھا تھا، جسے جانے کیوں بہت سراہا گیا، اور اب منجملہ اور بلند پایہ مقالوں کے جو مستشرقین نے پیش کئے تھے، آپ کا یہ دیرینہ دوست بھی ایک تاریخی جلد میں خرافات بک رہا ہے، سوچا تھا کہ جزیرہ کو لوٹنے کے بعد آپ کو اپنے تاثرات لکھوں گا، مگر بات تھی آئی گئی ہوگئی، یا غالب کی زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ع:-

"تکلف برطرف تھا ایک اندازِ جنوں وہ بھی"

شاید یہ خط بھی معرضِ التوا میں پڑ گیا ہوتا، مگر چونکہ آج مجلسوں اور دعوتوں کی رسمی دنیا سے بے نیاز ہوں، اس لئے آپ کا یہ نیازمند حاضرِ خدمت ہے، آپ کو کہاں نہیں یاد کیا۔

عشرتناک راتوں میں، روحانی مجلسوں میں آپ رفیق رہا کئے، برطانی میوزیم کے کرم خوردہ نسخوں کی اوراق گردانی کرتے ہوئے، آپ رہ رہ کر نمودار ہوا کئے، "رقصِ شرر" اور رت جگے میں بھی دل نے کہا تھا کہ ہائے نہ ہوا ہمارا مصنف، ورنہ اس وقت وہ اقبال کے ایک مصرعہ کی داد دیتا،

ع گراں ہے شب پرستوں پر سحر کی آسماں تابی

اب ہماری خوش نصیبی دیکھئے کہ اس بین الاقوامی اجلاس میں ایک آپ کے ہم وطن تونہیں، ہم شہر صاحب سے ملاقات ہوئی، اُن کے ہاتھ میں علامہ شبلی نعمانی "پر نظر پڑی، شبلی

کے بعد جب سید صباح الدین عبدالرحمن پر نظر گئی تو میں نے وہ کتاب چھین لی، اور ہمارے کرمفرما نے بخوشی ہماری دست درازی تسلیم کرلی، یہ تھے آپ کے شوکت سلطان صاحب! ماسکو میں صباح الدین کی یہ تصنیف اور وہ بھی اردو میں! کیا کہئے اس حسنِ تضاد کے!

عید کی نماز یہاں کی قدیم مسجد میں پڑھی، ڈیڑھ دو سو بیرونی نمازیوں سے قطع نظر خود مقامی مسلمانوں کی تعداد بلا مبالغہ چار پانچ ہزار سے کم نہ ہوگی، مسجد کھچا کھچ بھری ہوئی اور باہر برفیلی سطح پر جا نمازیں بچھی ہوئی تھیں، سنا کرتا تھا کہ ماسکو میں جو مسجد ہے، اس میں صرف معمر اور پیر فرتوت قسم کے نمازی دیکھے جاتے ہیں، میں نے تو جماعت میں ہزاروں نوجوان اور بچے بھی دیکھے، اب اپنی آنکھوں پر ایمان لاؤں یا خبر تراشوں پر؟ امام صاحب سے نماز بعد میں خود ملا، اور عربی میں باتیں کیں، شوکت سلطان صاحب آپ کو مفصل حالات سنائیں گے،

۱۹۶۶ء میں پاکستانی اعلیٰ ملازمت کو خیرباد کہہ کر لنکا گیا تھا، اس کے بعد سے اب تک عربی اور اسلامیات کے شعبہ کا نگراں ہوں،

یہاں سے واپسی میں کراچی اتر پڑوں گا، سوچا کہ تعطیل کا زمانہ ہے لگے ہاتھوں عزیزوں سے ملتا ملاتا ہوا براہ لاہور اسلام آباد چلا جاؤں، جہاں منجملہ احباب کے ڈاکٹر محمد شمیم سے بھی ملاقات ہوگی، جو ڈھاکہ سے سب کچھ کھوکر اور جان بچاکر وہاں آگئے ہیں، اور طبابت کرتے ہیں،

چونکہ پاکستان میں شاید مہینہ بھر تک آوارہ گردی کرتا پھروں، اس لئے مناسب یہی سمجھا کہ سرزمین روس ہی سے لکھوں کیونکہ ہند و پاکستان کے درمیان حقہ پانی بند ہے،

اب اجازت ہو،

آپ کا دیرینہ دوست:- اختر امام

مطبوعاتِ جدیدہ

اذاہبت ریح الایمان ۔ از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، متوسط تقطیع کاغذ عمدہ، خوبصورت ٹائپ، صفحات ۲۸۰، قیمت تحریر نہیں، پتہ: دارعرفات دائرہ شاہ علم اللہ، رائے بریلی، ہند۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی مشہور اردو تصنیف سیرت سید احمد شہید بریلویؒ بہت مقبول ہوئی اور اس کے متعدد اڈیشن چھپے، سید صاحبؒ کے مجاہدانہ کارناموں کو اسلامی ممالک میں روشناس کرانے کے لیے ۵۳ء میں انھوں نے مصر کے مجلہ المسلمون میں مضامین کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جو انکی دوسری مشغولیتوں کی وجہ سے اس وقت نامکمل رہ گیا تھا، اب ان کو زیر نظر کتاب کی صورت میں مکمل کیا گیا ہے، یہ کتاب اصلاً تو سید صاحبؒ کے مجاہدانہ کارناموں پر ہے لیکن اس کی ابتدا میں ان کی مختصر سیرت اور ضمناً مولانا اسمٰعیل شہیدؒ اور سید صاحبؒ کے دوسرے رفقاء کی ایمانی حرارت اور دینی جوش کا ذکر بھی آگیا ہے، مولانا نے ان واقعات کو ادبی انداز میں قصے کے پیرایہ میں لکھا ہے، مصنف سید صاحبؒ ہی کے دودمان عالی کے چشم و چراغ ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ان کو دعوت و تبلیغ کے جذبۂ صادق سے بھی نوازا ہے، اس لیے سید صاحب کے متعلق ان کی تحریریں ع "ذکر اس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا" کا مصداق ہیں، یہ کتاب اردو میں ترجمہ کے لائق ہے۔

امت مسلمہ کی رہنمائی حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں ۔ مرتبہ مولانا محمد تقی امینی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و

طباعت اچھی، صفحات ۱۰۴، قیمت ۲ روپئے، پتہ ادارۂ احتساب، امینی منزل، دودھ پور روڈ، علی گڑھ۔

اس کتابچہ میں حضرت عمرؓ کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی اصلاحات اور افراد کی تربیت سے متعلق مستند واقعات اس مقصد سے تحریر کیے گئے ہیں کہ ان سے معاشرہ کی تشکیل اور اس زمانہ کے مسائل کے حل میں مدد مل سکے، ممکن ہے ایک ہی طرح کے واقعات کی مختلف عنوانات سے تکرار عام قارئین کے لیے گرانی کا باعث ہو، اس سے قطع نظر یہ کتابچہ بقامت کہتر و بقیمت بہتر کا مصداق ہے۔

آغا شاعر حیات و شاعری ۔ مرتبہ جناب مجتبیٰ حسین صاحب، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۳۲۸ مجلد مع گرد پوش، قیمت: چھ روپئے، پتہ: مکتبہ دانیال وکٹوریہ چیمبر ۲، وکٹوریہ روڈ۔ کراچی۔

آغا شاعر قزلباش دہلوی مرحوم مشہور ادیب و شاعر اور حضرت داغ کے ممتاز تلامذہ میں تھے، ان کے بعض شعری مجموعے، ڈرامے اور ناول چھپ گئے ہیں اور بعض ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، ان پر دوسرے ارباب قلم نے جو کچھ لکھا تھا، وہ مختلف رسائل و اخبارات میں بکھرا ہوا تھا، زیر نظر کتاب میں اس کا بڑا حصہ یکجا کر دیا گیا ہے، یہ مجموعہ اکیاون اصحاب قلم کی نگارشات پر مشتمل ہے، گو اکثر مضامین ہلکے پھلکے اور بعض کسی قدر مفصل ہیں، ان میں مرحوم کے متعلق مختلف النوع معلومات ہیں، مولانا شبلی مرحوم اور ڈپٹی نذیر احمد کی مختصر تحریریں بھی اسکی زینت ہیں، مرحوم و موجود اصحاب علم و فن میں سر شیخ عبدالقادر، ریاض خیرآبادی، صفی لکھنوی، آرزو لکھنوی، سیماب اکبرآبادی، خواجہ حسن نظامی، ملا واحدی، رضا علی وحشت، آنجہانی دتاتریہ کیفی، تلوک چند محروم، سدرشن، گوپی ناتھ امن، نیاز فتحپوری، میاں بشیر احمد، سید عابد علی عابد، عبدالمجید سالک، شاہد احمد دہلوی، جگر مرادآبادی، جوش ملیح آبادی، ڈاکٹر عبادت بریلوی، سید وقار عظیم

اور نادم سیتاپوری وغیرہ نے ان کو خراج عقیدت پیش کیا ہے، اور ان کی سیرت و شخصیت، ادبی و فنی خصوصیات اور شعر و سخن اور ناول و افسانہ نگاری مختلف پہلوؤں کو دکھایا ہے، آخر میں آغا صاحب کے منظوم ترجمۂ قرآن کے بارہ میں مولانا ابوالکلام مفتی کفایت اللہ اور مولوی عبدالحق مرحوم وغیرہ کی رائیں نقل کی گئی ہیں، آغا صاحب کے حالات و کمالات کا یہ مرقع دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

مختصر تاریخ بنگلہ ادب۔ (حصہ اول)۔ از جناب شانتی رنجن بھٹاچاریہ صاحب، تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۰۸، قیمت تین روپے، پتہ:- انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ۔

ہمارے ملک کی مختلف زبانوں میں بنگالی ایک مشہور اور مشرقی ہند کے ایک بڑے خطہ کی زبان ہے، اس کتاب میں اس کی ابتدا سے انیسویں صدی تک کی مختصر ادبی تاریخ اور اس کی نظم و نثر کی ابتدا و ارتقاء کی اجمالی سرگذشت بیان کی گئی ہے، مصنف نے بنگلہ ادب کی بعض منظوم داستانوں، رامائن و مہابھارت، منگل کتھاؤں اور سنگیت وغیرہ کا ذکر خصوصیت سے کیا ہے، اور ان کی مقبولیت و اہمیت بھی دکھائی ہے، آخر میں بنگلہ زبان کے مسلم ادیبوں اور شاعروں کے خدمات اور ٹیگور سے پہلے کے کئی ممتاز بنگالی شاعروں کے متعلق مفید معلومات تحریر کیے گئے ہیں، جناب شانتی رنجن بھٹاچاریہ اور انجمن ترقی اردو اس کتاب کی اشاعت پر اردو خواں طبقے کے شکریہ کے مستحق ہیں۔

گلیلو۔ از برچٹ، مترجمہ رضیہ سجاد ظہیر صاحبہ تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۸۴ مجلد، قیمت پانچ روپئے، پتہ: ساہتیہ اکیڈمی، نئی دہلی۔

سائنس و طبیعیات کے مشہور عالم گلیلو کے اہم سائنسی انکشافات میں یہ بھی ہے کہ سورج ساکت

اور کائنات کا مرکز ہے، اور زمین غیر ساکت اور کائنات کا مرکز نہیں ہے، اس کتاب میں اسکے متعلق گلیلو کی تحقیقات، اس کے شاگردوں سے تبادلۂ خیالات، مذہبی طبقوں اور ارباب کلیسا کے ردعمل وغیرہ کی سرگذشت بیان کرکے یہ دکھایا گیا ہے کہ گو اس نے جبر و تشدد کے خوف سے اپنے ان خیالات سے برأت کا اعلان کر دیا تھا، مگر درحقیقت ان سے اس کی وابستگی ختم نہیں ہوئی تھی، کتاب مکالمہ کے انداز میں لکھی گئی ہے، اس لیے دلچسپ ہے، رضیہ سجاد صاحبہ نے اس کا اچھا اردو ترجمہ کیا ہے۔

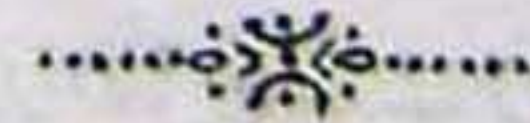
معجون نشاط۔ از جناب نواب حیدر علی خاں تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۲۹۲ مجلد مع گرد پوش، قیمت آٹھ روپے، پبلشر سید مہدی حسین اختر بلگرامی صادق منزل، ۲۸۔ جگت نرائن روڈ، لکھنؤ۔

نواب حیدر علی خاں حشم اپنے طرز کے نرالے شاعر ہیں، معجون نشاط ان کے اسی انوکھے طرز کلام کا مجموعہ ہے، اس میں ان کی شوخی و ظرافت نے اردو کے بعض مشہور اور بلند پایہ شعراء خصوصاً مرزا غالب مرحوم کے کلام میں دلچسپ اور خوش آیند تصرفات کرکے بڑی شیرینی و دلکشی پیدا کر دی ہے، اس لحاظ سے یہ مجموعہ واقعی اسم بامسمیٰ اور طنز و ظرافت کا ایسا زعفران زار ہے جس کو پڑھ کر طبیعت باغ باغ ہو جاتی ہے، حشم صاحب نے خود اس کا تعارف اس طرح کرایا ہے:-

ہر تصرف سے حشم کی صرف اتنی ہے غرض
ہوں مضامین مہذب پر ظریفانہ غلاف

حشم صاحب ایسے خانوادہ کے چشم و چراغ ہیں، زبان جن کے گھر کی لونڈی ہے اسلیے ان کا کلام لطف زبان سے بھی مرصع ہے، اور ظرافت کے باوجود رکاکت سے پاک ہے، امید کہ اصحاب ذوق اس سے لطف اندوز ہوں گے۔

اسلام اور عصر حاضر: مرتبہ مولینا محمد شہاب الدین ندوی تقطیع متوسط، کاغذ
کتابت وطباعت بہتر صفحات: ۱۹۲- مجلد مع گرد پوش، قیمت مجلد صر، پتہ:
فرقانیہ اکیڈمی نمبر ۱۶۴، پولس روڈ، بنگلور ۲،

اس کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ اسلام ایک زندہ اور ابدی مذہب ہے، اس نے موجودہ
علمی و تمدنی ترقیوں اور سائنسی انکشافات سے اس کی عظمت و صداقت میں کوئی فرق نہیں آتا،
بلکہ وہ کائنات کے بارہ میں عصری تحقیقات اور دریافتوں کی غلطیوں کی اصلاح اور نئے حالات
و مسائل میں انسان کی صحیح رہنمائی کرتا ہے، یہ کتاب ان اٹھارہ مضامین کا جو وقتاً فوقتاً مختلف اخبارات
اور رسائل میں چھپے تھے، مجموعہ ہے اور تین ابواب پر مشتمل ہے، پہلے باب میں جدید علمی حقائق کے
معیار پر قرآن کا منطبق ہونا ثابت کیا گیا ہے، اور سائنٹفک نظریات کی روشنی میں بنیادی اسلامی
تعلیمات توحید و رسالت اور معاد کے دلائل فراہم کئے گئے ہیں، دوسرے باب میں خلائیات کے
متعلق جدید تحقیقات سے پیدا ہونے والے شبہات کا جواب اور اُن سے حاصل ہونے والی بعض نتیجوں
کا ذکر ہے، تیسرے باب میں انسان کی موجودہ اخلاقی پستی اور غلط روی بیان کرکے سیرت و کردار
کی تعمیر و تشکیل کا اسلامی نظریہ پیش کیا گیا ہے، مصنف کا مقصد صحیح ہے مگر اس کیلئے قرآن مجید کی آیتوں کی توجیہ
ترجمہ میں پوری احتیاط ضروری ہے، بعض آیتوں کی تشریح و ترجمہ میں غلطیاں ہوگئی ہیں، اس سے قطع نظر یہ کتاب
مفید اور معلوماتی ہے۔   "ض"

مختصر فہرست کتب

سلسلۂ سیرۃ النبی، سیر الصحابہ و تاریخ اسلام کے علاوہ دار المصنفین نے اور بھی بہت سی
کتابیں شائع کی ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں:-

دین رحمت

بانی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو جس طرح تمام عالم کے لئے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے، اسی طرح وہ جو
دین لائے تھے، وہ بھی اپنی تعلیمات کے اعتبار سے انسان کے تمام طبقوں، بلکہ تمام کائنات کے لئے سراسر
عدل و رحمت تھا، اس کتاب میں اسی پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت بعہ، شاہ معین الدین احمد ندوی

سیرت عمر بن عبد العزیزؒ

خلفائے بنو امیہ میں مختلف حیثیتوں سے عمر بن عبد العزیزؒ کا دور خلفائے راشدین کی طرح بڑے
خیر و برکت کا دور رہا ہے، بلکہ تاریخ میں وہ اپنے عدل و انصاف کے لحاظ سے عمر ثانی کی حیثیت
سے مشہور ہیں، انھوں نے اپنے دور میں پچھلے خلفا کے دور کی تمام بے عنوانیوں کو ختم کر دیا تھا، یہ
انہی کی مولانا عبد السلام ندوی کے سحر طراز قلم سے سوانح عمری ہے، جس میں اُن کے حالات زندگی
کے ساتھ اُن کے مجددانہ کارنامے بھی آگئے ہیں، قیمت:- للعہ

صاحب المثنوی

مولانا جلال الدین رومی کی بہت مفصل سوانح عمری کے ساتھ حضرت شمس تبریز کی
ملاقات کے بعد ان میں جو زبردست روحانی انقلاب پیدا ہوا ہے، اس کو بہت تفصیل کے
ساتھ بیان کیا گیا ہے۔   قیمت:- ۱۰ روپیہ ۵۰ پیسہ

مؤلفہ:- قاضی تلمذ حسین مرحوم

"منیجر"